

12. 6. 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100. 101. 102. 103. 104. 105. 106. 107. 108. 109. 110. 111. 112. 113. 114. 115. 116. 117. 118. 119. 120. 121. 122. 123. 124. 125. 126. 127. 128. 129. 130. 131. 132. 133. 134. 135. 136. 137. 138. 139. 140. 141. 142. 143. 144. 145. 146. 147. 148. 149. 150. 151. 152. 153. 154. 155. 156. 157. 158. 159. 160. 161. 162. 163. 164. 165. 166. 167. 168. 169. 170. 171. 172. 173. 174. 175. 176. 177. 178. 179. 180. 181. 182. 183. 184. 185. 186. 187. 188. 189. 190. 191. 192. 193. 194. 195. 196. 197. 198. 199. 200. 201. 202. 203. 204. 205. 206. 207. 208. 209. 210. 211. 212. 213. 214. 215. 216. 217. 218. 219. 220. 221. 222. 223. 224. 225. 226. 227. 228. 229. 230. 231. 232. 233. 234. 235. 236. 237. 238. 239. 240. 241. 242. 243. 244. 245. 246. 247. 248. 249. 250. 251. 252. 253. 254. 255. 256. 257. 258. 259. 260. 261. 262. 263. 264. 265. 266. 267. 268. 269. 270. 271. 272. 273. 274. 275. 276. 277. 278. 279. 280. 281. 282. 283. 284. 285. 286. 287. 288. 289. 290. 291. 292. 293. 294. 295. 296. 297. 298. 299. 300. 301. 302. 303. 304. 305. 306. 307. 308. 309. 310. 311. 312. 313. 314. 315. 316. 317. 318. 319. 320. 321. 322. 323. 324. 325. 326. 327. 328. 329. 330. 331. 332. 333. 334. 335. 336. 337. 338. 339. 340. 341. 342. 343. 344. 345. 346. 347. 348. 349. 350. 351. 352. 353. 354. 355. 356. 357. 358. 359. 360. 361. 362. 363. 364. 365. 366. 367. 368. 369. 370. 371. 372. 373. 374. 375. 376. 377. 378. 379. 380. 381. 382. 383. 384. 385. 386. 387. 388. 389. 390. 391. 392. 393. 394. 395. 396. 397. 398. 399. 400. 401. 402. 403. 404. 405. 406. 407. 408. 409. 410. 411. 412. 413. 414. 415. 416. 417. 418. 419. 420. 421. 422. 423. 424. 425. 426. 427. 428. 429. 430. 431. 432. 433. 434. 435. 436. 437. 438. 439. 440. 441. 442. 443. 444. 445. 446. 447. 448. 449. 450. 451. 452. 453. 454. 455. 456. 457. 458. 459. 460. 461. 462. 463. 464. 465. 466. 467. 468. 469. 470. 471. 472. 473. 474. 475. 476. 477. 478. 479. 480. 481. 482. 483. 484. 485. 486. 487. 488. 489. 490. 491. 492. 493. 494. 495. 496. 497. 498. 499. 500. 501. 502. 503. 504. 505. 506. 507. 508. 509. 510. 511. 512. 513. 514. 515. 516. 517. 518. 519. 520. 521. 522. 523. 524. 525. 526. 527. 528. 529. 530. 531. 532. 533. 534. 535. 536. 537. 538. 539. 540. 541. 542. 543. 544. 545. 546. 547. 548. 549. 550. 551. 552. 553. 554. 555. 556. 557. 558. 559. 560. 561. 562. 563. 564. 565. 566. 567. 568. 569. 570. 571. 572. 573. 574. 575. 576. 577. 578. 579. 580. 581. 582. 583. 584. 585. 586. 587. 588. 589. 590. 591. 592. 593. 594. 595. 596. 597. 598. 599. 600. 601. 602. 603. 604. 605. 606. 607. 608. 609. 610. 611. 612. 613. 614. 615. 616. 617. 618. 619. 620. 621. 622. 623. 624. 625. 626. 627. 628. 629. 630. 631. 632. 633. 634. 635. 636. 637. 638. 639. 640. 641. 642. 643. 644. 645. 646. 647. 648. 649. 650. 651. 652. 653. 654. 655. 656. 657. 658. 659. 660. 661. 662. 663. 664. 665. 666. 667. 668. 669. 670. 671. 672. 673. 674. 675. 676. 677. 678. 679. 680. 681. 682. 683. 684. 685. 686. 687. 688. 689. 690. 691. 692. 693. 694. 695. 696. 697. 698. 699. 700. 701. 702. 703. 704. 705. 706. 707. 708. 709. 710. 711. 712. 713. 714. 715. 716. 717. 718. 719. 720. 721. 722. 723. 724. 725. 726. 727. 728. 729. 730. 731. 732. 733. 734. 735. 736. 737. 738. 739. 740. 741. 742. 743. 744. 745. 746. 747. 748. 749. 750. 751. 752. 753. 754. 755. 756. 757. 758. 759. 760. 761. 762. 763. 764. 765. 766. 767. 768. 769. 770. 771. 772. 773. 774. 775. 776. 777. 778. 779. 780. 781. 782. 783. 784. 785. 786. 787. 788. 789. 790. 791. 792. 793. 794. 795. 796. 797. 798. 799. 800. 801. 802. 803. 804. 805. 806. 807. 808. 809. 810. 811. 812. 813. 814. 815. 816. 817. 818. 819. 820. 821. 822. 823. 824. 825. 826. 827. 828. 829. 830. 831. 832. 833. 834. 835. 836. 837. 838. 83

De titel van deze cursus geeft aanleiding om op voorhand de verhouding tussen filosofie en politiek te bespreken. Aan politieke filosofie doen betekent niet een algemene theorie van het politieke, een soort staatstheorie (cfr. het Griekse 'polis') opstellen. Een theorie over het wezen, de grondbegrippen, de wetten van de politiek wordt in de politieke filosofie niet gegeven. Wel wordt er met een filosofisch oogmerk gesproken over de principiële vraagstukken die zich stellen ten opzichte van de nu heersende, historisch gegroeide politieke realiteit. Aan politieke filosofie doen kan twee verwijten van eenzijdigheid oproepen, namelijk het rechtse verwijt dat men in plaats van te filosoferen aan politiek doet, en het linkse verwijt dat men te veel aan filosofie doet en te weinig aan politiek. Filosofie is echter geen politiek, en politieke filosofie is ook geen politiek. Karl Marx stelde in zijn elfde these over Feuerbach : "De filosofen hebben de wereld slechts op een verschillende manier geïnterpreteerd, het komt er echter op aan haar te veranderen". Marx bedoelde hiermee niet dat het alleen of voornamelijk de taak van de filosofen zou zijn de wereld te veranderen, aan politiek te doen; dat moesten alle mensen samen doen. Filosofie is echter niet overbodig. Marx meende met deze stelling ook niet dat de filosofen de wereld op geen enkele wijze zouden hebben veranderd door haar op verschillende wijze te interpreteren : in een andere interpretatie verandert namelijk wel het uitzicht van de wereld; ze wordt met andere ogen gezien. En als de mensen de wereld eenmaal met andere ogen leren zien - bijvoorbeeld de arbeiders dank zij Marx -, dan kan dit juist ertoe bijdragen om de wereld dan ook werkelijk te veranderen.

1. Met hartelijke dank aan Marcel Martens voor het kritisch doorlezen van het "manuscript".

De verhouding tussen politiek en filosofie wordt duidelijker als we de verhouding tussen filosofie en wetenschap nagaan. Filosofie is namelijk geen politiek op dezelfde manier waarop ze geen wetenschap is. Wetenschap is het zoeken naar waarheden, die worden voorgesteld in juiste uitspraken, in ware proposities. In de wetenschap gaat het dus om de juiste antwoorden. De filosofische taak is te vragen naar de juistheid van een vraag. De vraagstelling heeft een eigen soort van waarheid, namelijk de waarheid van de 'treffelijkheid' - om het met een verouderd Nederlands woord aan te duiden -: het (be)treft de zaak waarover men moet spreken en het belang ervan. De beantwoording van de vraag wat de vraag is, de beantwoording van de vraag naar de zaak waarover het moet gaan, is de filosofische taak bij uitstek. Formeel gezien kan men misschien inroepen dat het verschil tussen deze filosofische en de wetenschappelijke waarheid een nuance is. De filosofische waarheid kan voorgesteld worden als een propositiewaarheid, namelijk als antwoord op de vraag "waarover het moet gaan". Deze formele gelijkheid verdoezelt echter het wezenlijke verschil tussen beide soorten waarheid.

Filosofie is kritiek. In filosofische discussies gaat het niet in de eerste plaats om de juistheid van de uitspraken, maar om de juistheid van de vraag; ze gaan over de eigenlijke vraag waar het op aankomt. Buiten de filosofie zijn discussies meestal ook discussies over de te behandelen zaak. In wetenschappelijke discussies - bijvoorbeeld op congressen - gaat men niet discussiëren over de juistheid van de gedane metingen - er is wel een vraag naar opheldering hoe men deze metingen gedaan heeft - maar wel over de relevantie van de metingen voor een bepaalde vraag. In alledaagse discussies is het meest gehoorde wederwoord "ja, maar ...". Onder de vorm van "ja" trekt men de juistheid van de voorgaande uitspraak niet in twijfel, onder de vorm van "maar" wordt wel de juistheid van de vraag, de juistheid van het onderwerp in twijfel getrokken. De alledaagse discussie is de primaire verschijningsvorm van de filosofische discussie.

De taak van de politieke filosofie is dus na te gaan welke de specifieke vragen in de historisch gegroeide politieke toestand zijn. De eigenlijke, centrale problemen die de filosoof in de politieke situatie aantreft, moeten door hem niet opgelost worden. Dit is zijn specifieke taak niet. De antwoorden op de door hem gestelde

probleemvragen zijn soms te verwachten uit wetenschappelijk onderzoek, uit statistisch of experimenteel onderzoek. Uit de verkregen antwoorden, die gegeven werden op de centrale vraagstellingen, de consequenties trekken en actie voeren is de taak van de politiek. De filosofie vervangt de politieke activiteit niet.

Uit deze verhouding tussen filosofie en politiek volgen twee moeilijkheden. Ten eerste is niemand in wezen filosoof, wetenschapsmens of politicus. Een wetenschapsmens kan soms aan filosofie of politiek doen, of omgekeerd. Het toewijzen van competenties houdt niet in dat bijvoorbeeld filosofen nooit eens aan politiek of wetenschap mogen doen. Een andere complicatie die uit deze verhouding tussen filosofie en politiek voortvloeit, houdt verband met het feit dat lesgeven niet hetzelfde is als filosoferen. Lesgeven behoort tot het onderwijs en het onderwijs behoort in zekere zin tot het politieke terrein. Dit is des te meer zo als het gaat over politieke filosofie. Maar daarom wordt er hier echter nog niet aan politieke actie gedaan.

Aanleiding om op voorhand de verhouding tussen politieke filosofie en marxisme na te gaan is dat in deze cursus behandeld zal worden over de grondproblemen van het marxisme. Waarom dan de titel 'politieke filosofie'? Politiek is heden ten dage feitelijk verregaande en fundamenteel economische politiek, politieke economie. Of ze dat moet zijn, en of het goed is dat ze dat is, is een vraag van de politieke filosofie. Het is tegenwoordig een feit dat ze dat is. Op het vlak van de binnenlandse politiek nemen de economische problemen een fundamentele plaats in. Ook de buitenlandse politiek is verregaande economische politiek. De verschillende tegenstellingen die er heersen, zijn economisch. De Oost-West-tegenstelling is in de eerste plaats een ideologische tegenstelling, die een weerklank is van de tegenstelling op het gebied van de economische organisatie. Het Oosten is voor het Westen een onvrij systeem als gevolg van de economische organisatie van de socialistische landen. De Westerse landen krijgen van de Oostelijke landen het verwijt dat ze imperialistisch zijn, als gevolg van de heersende kapitalistische economie. De Noord-Zuid-tegenstelling steunt op de enorme economische niveauverschillen - die nog steeds groeien - tussen de ontwikkelde landen en de - optimistisch zo genoemde - ontwikkelings-

landen. De binnenlandse en de buitenlandse politiek worden economisch bepaald. Het fundamentele belang van het economische houdt onze wereld samen, het is de consensus van onze wereld. De economie is het politiek fundamentele.

Het primaat van het economische voor de politiek - dat vandaag als vanzelfsprekend geldt - werd voor het eerst principieel naar voren gebracht door het marxisme. De hele wereld staat filosofisch - maar niet ideologisch - op marxistische basis. Het marxisme is bovendien tot op heden de enige bekende principiële, namelijk filosofische opvatting van het economische. Omtrent het economische bestaat tot hertoe nog geen andere filosofie. De taak van de politieke filosofie kan dus niet anders zijn dan een confrontatie met het marxisme. In de politieke filosofie moet men dus noodzakelijk op het marxisme betrekking nemen. De ontwikkeling van de marxistische doctrine is in de loop van deze eeuw op grote moeilijkheden gestoten. De problemen waarop het marxisme botst, zijn echter de problemen van de mensheid in haar geheel. Dit is een reden te meer waarom hier over de grondproblemen van het marxisme gehandeld wordt.

* * *

DEEL I : HET DILEMMA VAN HET HEDENDAAGSE SOCIALISME

§ 1. Grondgedachten van Marx en Engels : 'Geen socialisme zonder kapitalisme; geen kapitalisme zonder socialisme'.

Het is onbetwistbaar dat het socialisme - in alle betekenissen van dit woord, dus als streefdoel, als beweging en als maatschappij - zich in een crisis bevindt. Van naderbij bekeken blijkt dat deze crisis meteen ook het kapitalisme raakt, maar evenzeer de trots en de grondslag van onze tijd, namelijk de moderne wetenschap en technologie, en door dit laatste ook de hele Westerse beschaving. Dit is de leidraad voor het eerste gedeelte van deze cursus. De problemen waarin het socialisme zich bevindt, zijn complex en ingewikkeld; ze zijn zo in elkaar gevlochten dat ze enkel op te lossen zijn door het geheel van de problemen meerdere keren door te nemen.

Een eerste begrip van het socialisme kan best uiteengezet worden aan de hand van de grondgedachten van Marx en Engels. Hierbij moet echter opgemerkt worden dat de gedachten van Marx niet steeds dezelfde zijn als deze van Engels. De fundamentele belangstelling van Marx en Engels ligt niet in de eerste plaats op het economisch-materiële vlak maar op het humane vlak. Ze maken het onderscheid tussen sociaal-economische onderbouw van een beschaving en de zogenaamde bovenbouw, het niveau van de ideologieën. (De termen 'onderbouw' en 'bovenbouw' komen hoogst zelden in hun geschriften voor). Hun belangstelling gaat in de eerste plaats uit naar de bovenbouw, het ideologische, wat voor hen overeenkomt met het specifiek kulturele, het specifiek humane. Tot de bovenbouw behoren recht, moraal, politiek, godsdienst, filosofie en kunst. (Deze worden door Marx en Engels bijna steeds in dezelfde volgorde opgesomd). Marx noemde zijn eigen denken "reëel humanisme"; d.w.z. gericht op het verwezenlijken van humane doelstellingen, gebaseerd op de sociaal-economische realiteiten. Ludwig Feuerbach inspireerde Marx' eerste uitwerking van zijn denken in zijn "Ökonomisch-philosophische Manuskripte" uit het jaar 1844, ook gekend onder de titels "Parijse Manuscripten" (tijdens

zijn ballingschap in Parijs geschreven) en "Nationalökonomie und Philosophie".

Over de verhouding tussen de jonge Marx (van de Parijse Manuscripten) en de oude Marx (van "Das Kapital", 1867) bestaat er discussie. In de grond is het dezelfde Marx; de tegenstellingen kunnen wel "geconstrueerd" worden, ze gaan echter niet zomaar op.

Centraal in de jonge Marx is het begrip 'aliënatie', "Entfremdung". Hij duidt hiermee de vervreemding van de mens ten opzichte van zichzelf, van zijn eigen wezen aan. De meest konkrete aliënatie is die van de arbeid : ze is dwangarbeid geworden. De mensen werken niet omdat ze graag werken; ze vinden in de arbeid zelf geen vervulling meer, ze werken enkel om het loon. Voor Marx is de doelmatige arbeid het specifieke kenmerk van de mens. In het Duitse idealisme is de produktieve kracht, de menselijke produktiviteit, de menselijke creativiteit een centraal thema. Marx stelt zelf in zijn eerste stelling over Feuerbach dat de praktische grond van het menselijk wezen ontdekt is door het Duits idealisme. In het eerste van zijn Parijse Manuscripten schrijft Marx :

"Waarin bestaat nu deze onteigenlijking (vervreemding) van de arbeid? Om te beginnen hierin dat de arbeid voor de arbeider iets uiterlijks is, (iets on-eigen-lijks,) d.w.z. iets dat niet tot zijn eigen wezen behoort; dat hij zichzelf daarom in zijn arbeid niet bevestigt maar ontkent, niet goed maar ongelukkig voelt, geen vrije lichamelijke en geestelijke energie ontplooit, maar zijn lichaam afbeult en zijn geest ruïneert. Daarom heeft de arbeider pas na de arbeid het gevoel zichzelf te zijn terwijl hij tijdens de arbeid buiten zichzelf staat. Thuis, bij zichzelf, is hij wanneer hij niet werkt, en wanneer hij werkt is hij niet thuis. Zijn werk is daarom niet vrijwillig maar gedwongen : dwangarbeid. Zijn werk is daarom niet de bevrediging van een behoefte maar alleen een middel om andere behoeften te bevredigen. De vreemdheid van de arbeid blijkt overduidelijk hier uit dat men zodra er geen fysieke of andere dwang meer bestaat de arbeid ontvlucht als de pest. ... Het resultaat van dit alles is dus dat de mens (de arbeider) zijn activiteit alleen voor zover het zijn dierlijke functies - eten, drinken en zich voortplanten - betreft als een vrije activiteit ervaart, en op zijn hoogst misschien nog zijn manier van wonen en zijn persoonlijke opschik, maar dat hij zich in zijn menselijke functies alleen nog maar als dier ervaart. Het dierlijke wordt het menselijke en het menselijke het dierlijke. Dit houdt niet in dat eten, drinken, zich voortplanten enz. geen echte menselijke functies zouden zijn. Maar in abstracto gezien, losgemaakt van de overige menselijke activiteiten en tot laatste en enige doeleinden gemaakt, zijn zij dierlijk."

Het specifiek menselijke verschijnt bij Marx onder de vorm van de arbeid, het produktief, creatief bezig zijn. In het vijfde hoofdstuk van het eerste boek van "Het Kapitaal" schrijft Marx :

"We gaan uit van een vorm van arbeid, zoals deze uitsluitend bij de mensen voorkomt. Een spin verricht werkzaamheden, die lijken op die van een wever; een bij doet door het bouwen van zijn hellingraat menig menselijk architect beschaamd staan. De slechtste architect onderscheidt zich echter al direkt van de beste bij doordat hij de cellen in zijn gedachten heeft gebouwd voordat hij ze in werkelijkheid vormde."

Marx zoekt naar de oorzaken van de aliënatie en de middelen om ze op te heffen. De aliënatieproblemen liggen op een hoger vlak dan de problemen van de economisch-materiële basis. De humane problemen zijn niet oplosbaar, wanneer de sociaal-ekonomische, materiële problemen niet opgelost zijn. De problemen van de materiële onderbouw worden dus noodzakelijk vooropgesteld. Deze materiële basisproblemen moeten volgens het kommunisme als volgt opgelost worden : iedereen volgens zijn vermogen, voor iedereen volgens zijn behoefte. (Deze leuze komt ook van Feuerbach). Het is duidelijk dat het weinig zin heeft problemen op het gebied van recht of moraal te discussiëren wanneer men te kampen heeft met chronische ondervoeding. De oplossing van de problemen van de sociaal-ekonomische onderbouw zijn echter niet alleen noodzakelijk, maar blijken - volgens Marx - ook voldoende te zijn voor de oplossing van de problemen van de ideologische bovenbouw. Volgens Marx - in navolging van Feuerbach - behoren de religieuze voorstellingen tot het gebied van de dromerijen; men stelt zich in de religieuze illusies een toestand voor waar geen nood en ellende heerst. Als men nu in de realiteit deze toestand van nood en ellende opheft, dan is er geen aanleiding meer om zich een fictief beeld van een materieel kommerloos bestaan te dromen. Dit geldt ook voor de kunst, waarin men uiting geeft aan ideale, harmonische verhoudingen. Wanneer in de realiteit het mooie en het nuttige zich zouden verenigen, zou het probleem van de kunst zich als vanzelf oplossen. De filosofie - als kritiek - heeft geen reden meer tot bestaan wanneer er geen aanleiding tot kritiek meer is.

De verhouding tussen kapitalisme en socialisme is analoog met deze tussen de oplossing van materiële en humane problemen. Marx heeft in geen geval alleen het kapitalisme aangevallen; hij heeft

het daarbij - misschien beter dan wie ook - verdedigd. Kapitalisme is namelijk voor Marx onmisbaar om de materiële voorwaarden te scheppen voor een socialistische maatschappij. Het socialisme veronderstelt een produktieapparaat dat in ieders behoefte voorziet. Het is de historische missie van het kapitalisme zulk een produktieapparaat te creëren. De volledige ontwikkeling van het kapitalisme is niet alleen noodzakelijk, maar ook voldoende voor het ontstaan van het socialisme. (Een kleine revolutie, als impuls voor de overgang daargelaten). De grondstelling van Marx en Engels wat deze verhouding betreft is dan ook : "Geen kapitalisme zonder socialisme, geen socialisme zonder kapitalisme". Het kapitalisme moet de materiële basis voor de socialistische maatschappij leggen. Elk redelijk werk zal zijn eigen aanleiding wegwerken; men wil als men redelijk werkt zo gauw mogelijk het werk beëindigen. Zo zou het ook volgens Marx met het kapitalisme zijn : wanneer het zijn taak vervuld heeft, dan is er geen enkele aanleiding meer om het te laten voortbestaan.

Marx noch Engels gebruiken zelf de uitdrukking 'dialektisch materialisme', maar wel stellen zij een materialistisch tegenover een idealistisch denken, en een dialektisch tegenover een metafysisch of mechanistisch denken. "Geen socialisme zonder kapitalisme", deze stelling is voor Marx en Engels de specifieke uitdrukking voor hun materialisme : het is noodzakelijk de voorwaarden te vervullen voor het bevredigen van de materiële behoeften om het socialisme tot stand te brengen. Bij een onvolmaakt, onvolledig ontwikkeld kapitalisme naar een socialisme willen overgaan is volgens hen utopisch, idealistisch. De utopisten ijveren voor een socialisme op grondslag van een moreel rechtvaardigheidsgevoel; zij houden scheldpartijen tegen de kapitalisten. Maar het kapitalisme kan ook zonder kapitalisten. Het kapitalisme heeft een noodzakelijke historische missie.

"Geen kapitalisme zonder socialisme", deze stelling is de uitdrukking van het dialektische denken, in tegenstelling tot het metafysisch en mechanistisch denken. Dialektisch denken is denken in ontwikkelingen. Metafysisch denken is denken in eeuwige waarden en steeds blijvende natuurnoodzakelijkheden, waarvoor men onveranderlijke biologische of historische gronden poneert.

Hoe staat het met de verificatie van deze stellingen ? Marx' en Engels' stellingen worden bevestigd door het mislukken van het socialisme en ontkend door het mislukken van het kapitalisme - in zijn historische missie.

§ 2. De materialistische stelling "geen socialisme zonder kapitalisme" wordt geverifieerd door het mislukken van het Russische socialisme

De mislukkingen van de socialistische experimenten zijn volgens Marx' eigen theorie precies te voorspellen. De marxistische stelling "geen socialisme zonder kapitalisme" wordt bevestigd door de mislukkingen van de socialistische experimenten. Dit feit weerlegt de rechtse bewering dat het marxisme godiskrediteerd is door de realiteit van de nu bestaande socialistische experimenten. Deze rechtse stelling wijst op een onvoldoende kennis van Marx. Een revolutie met een socialistische doelstelling heeft plaatsgevonden in Rusland in 1917. Wanneer men deze revolutie beoordeelt, moet men niet noodzakelijk rekening houden met het probleem van de arbeidskampen of de materiële welstand. De arbeidskampen zijn geen noodzakelijk verschijnsel, maar berusten op fouten en vergissingen die ten dele onder Stalin gemaakt zijn. De materiële welstand is in sommige opzichten gedaald in vergelijking met de prerevolutionaire periode. Het is reeds voldoende Rusland te beoordelen op ideologisch vlak, op het humane vlak: het rechtswezen is autoritair; de politiek is een machts- en staatspolitiek; de godsdienst is niet overwonnen maar op een dubbelzinnige wijze verdrongen; de kunst is zo burgerlijk als het maar kan; de filosofie - in zover ze bestaat - is dogmatisch en conformistisch. Op ideologisch vlak is er dus niets dat overeenkomt met Marx' en Engels' vooruitzichten.

Friedrich Engels geeft in het tweede deel van het derde hoofdstuk van de "Anti-Dühring" (Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft) uit 1887, en in het derde hoofdstuk van "De ontwikkeling van het socialisme van utopie tot wetenschap", dat oorspronkelijk in 1880 verscheen als de Franse vertaling van drie hoofdstukken van de "Anti-Dühring", een criterium aan om te oordelen over het bestaan van een klassenloze, d.w.z. socialistische maatschappij:

"De splitsing van de maatschappij in een uitbuitende en uitgebuite, een heersende en een onderdrukte klasse was het noodzakelijk gevolg van de vroegere geringe ontwikkeling van de produktie. Zolang de totale maatschappelijke arbeid slechts weinig meer oplevert, dan wat voor het behoeftig bestaan van

allen noodzakelijk is, zolang dus de arbeid de gehele of bijna gehele tijd van de grote meerderheid van de leden van de maatschappij in beslag neemt, zo lang splitst deze maatschappij noodzakelijkerwijze in klassen. Naast deze uitsluitend door de arbeid in beslag genomen grote meerderheid vormt zich een klasse, die van rechtstreeks-produktieve arbeid bevrijd is, welke voor de gemeenschappelijke aangelegenheden van de maatschappij zorg draagt : leiding van de arbeid, staatszaken, justitie, wetenschap, kunst, enz."

Volgens dit criterium bestaat er nu geen enkele staat die zich met recht socialistisch kan noemen.

Engels' criterium is maar een uitdrukking van één van de grondstellingen van het marxisme, die Marx en Engels reeds in 1845-46 in het eerste hoofdstuk van de "Deutsche Ideologie" formuleerden :

"Deze "vervreemding", or voor de filosofen verstaanbaar te blijven, kan natuurlijk slechts onder twee praktische voorwaarden opgeheven worden. Opdat zij een "onduldbare" macht zou worden, d.w.z. een macht, waartegen men revolteert, is het nodig, dat ze de massa van de mensheid als volstrekt bezitloos voortgebracht heeft en dit terzelfder tijd in tegenstelling met een voorhandene wereld van rijkdom en van beschaving, hetgeen allebei een grote stijging van de produktiekracht, een hoge graad van haar ontwikkeling vooronderstelt - en anderzijds is deze ontwikkeling van de produktiekrachten (waarmee tegelijk reeds de empirische existentie van de mensen in wereldhistorisch verband in plaats van hun lokaal bestaan gegeven is) daarom ook een absoluut noodzakelijke praktische voorwaarde, omdat zonder haar slechts de armoede veralgemeend zou worden, en zo met de behoefte ook de strijd om het noodzakelijke opnieuw moet beginnen en de geheel oude stront zich zou herhalen."

Zonder een voldoende ontwikkeld kapitalistisch produktiesysteem is de overgang tot een socialistische maatschappij niet mogelijk. Zonder een hoge ontwikkeling van de produktiekrachten wordt enkel de bestaande schaarste gesocialiseerd. Voor Marx en Engels treedt met de hoge ontwikkeling van de produktiekracht binnen het kapitalistisch systeem een polarisering op tussen een grote maatschappelijke rijkdom en cultuur enerzijds, en een verpaupering, bezitloosheid van de grote mensenmassa anderzijds. Zoals Marx en Engels op het einde van het "Kommunistisch Manifest" schreven, hebben de proletariërs in een kommunistische revolutie niets anders te verliezen dan hun ketens; ze hebben een wereld te winnen. Zolang deze polarisering niet bestaat, is volgens het marxisme de overgang naar het socialisme niet mogelijk.

Een revolutie die binnen een onvoldoende ontwikkeld kapitalistisch produktiesysteem plaatsvindt, kan slechts een schijnsocialisme op-

leveren, dat alleen bestaat uit bedrog en zelfbedrog. Het feit dat een maatschappij zich socialistisch noemt, betekent niet dat ze dat is. "Zomin men een individu beoordeelt naar wat hij van zichzelf vindt, zomin kan men zulk een periode van omwenteling beoordelen naar het bewustzijn ervan; men moet dit bewustzijn integendeel verklaren uit de contradicties van het materiële leven, uit het bestaande conflict tussen de produktieve krachten in de maatschappij en de produktieverhoudingen", schrijft Marx in de inleiding tot "Zur Kritik der politischen Ökonomie".

Men zou hier de opwerping kunnen maken, dat uit het feit dat in Rusland de kapitalistenklasse en de private eigendom van de produktiemiddelen is afgeschaft, toch blijkt dat dit een socialistisch land is.

Engels noemt de vervanging van de partikuliere ondernemer door naamloze vennootschappen en 'trusts' een eerste stap naar het socialisme, maar hij stelt in het tweede deel van het derde hoofdstuk van de "Anti-Dühring" ook :

"Maar noch de verandering in maatschappijen op aandelen, noch die in staatseigendom heft de kapitaal-eigenschap van de produktiekrachten op. Bij de maatschappijen op aandelen ligt dit voor de hand. En ook de moderne staat is op haar beurt slechts de organisatie, die de burgerlijke maatschappij aanneemt, om de algemene uiterlijke voorwaarden van de kapitalistische produktiewijze in stand te houden tegen aantasting, zowel van de arbeiders als van de individuele kapitalisten. De moderne staat, onder welke vorm ook, is een in wezen kapitalistisch werktuig, de staat van de kapitalisten, de ideële universele kapitalist. Hoe meer produktiekrachten hij als eigendom overneemt, des te meer wordt hij werkelijk universeel kapitalist, des te meer staatsburgers buit hij uit. De arbeiders blijven loonarbeiders, proletariërs. De kapitaalverhouding wordt niet opgeheven, ze wordt veeleer op de spits gedreven".

Er is dus geen kapitalisme omdat er kapitalisten zijn, maar er zijn kapitalisten, omdat er kapitalisme is. Marx stelde dat de kapitalisten de functionarissen van het kapitaal zijn. Het kapitalisme kan perfect bestaan zonder kapitalisten. In een louter genationaliseerde ekonomie, stelt Engels, is het zo :

"Alle maatschappelijke functies van de kapitalist worden nu door betaalde beampten waargenomen. ... Heeft de kapitalistische produktiewijze eerst de arbeiders verdrongen, dan verdringt ze nu de kapitalisten en verwijst hen, precies als de arbeiders, naar de rijen van de overvloedige bevolking, zij het voorlopig ook nog niet naar het industriële reserveleger."

Hij zegt verder :

"De staatseigendom van de produktiekrachten is niet de oplossing van het konflikt, maar wel bergt zij het formele middel in zich, het houvast om tot een oplossing te komen."

In een zekere zin betekent volgens Engels de nationalisering een stap in de richting van een socialistische maatschappij, maar enkel onder de voorwaarde dat ze noodzakelijk is, economisch onontkoombaar is.

De nationalisering van de produktiemiddelen en de afschaffing van de kapitalisten betekenen voor Marx en Engels helemaal niet het invoeren van het socialisme : evenzeer kan daardoor het kapitalisme ten top gedreven worden.

De mislukking van de socialistische experimenten zijn een bijna strikte verifikatie van de voorspellingen van Marx en Engels, dat een socialisme niet opgebouwd kan worden zonder een voldoende ontwikkeld kapitalisme. In de socialistische experimenten worden de eindtoestanden hoogstens geanticipeerd. De mislukking van de socialistische experimenten bevestigen Marx' en Engels' positie tegen de utopische socialisten. Marx en Engels zouden zich wel keren tegen het socialisme onder de vorm waarin het zich nu manifesteert, "het reëel bestaande socialisme". Maar onrechtstreeks wordt het marxisme door deze mislukkingen ook zelf in het gedrang gebracht. Want wat moest men in Rusland in 1917 doen ? Er lijkt echter geen enkel ontwikkeld kapitalistische maatschappij over te gaan naar een socialisme! Het dilemma waarvoor men staat, is zo groot, dat men in China aanvaard heeft te vertrekken van een niet-ontwikkelde kapitalistische maatschappij, waarbij men dus één van de grondstellingen van Marx en Engels loochende.

§ 3. De ontkenning van de materialistische stelling en de noodzaak van permanente kulturele revoluties in Mao's China

De mislukking van de opbouw van een socialistische maatschappij in Rusland en de Oosteuropese landen is gemakkelijk begrijpbaar uit de materialistische grondstelling van Marx en Engels, die stelt dat er geen socialisme opgebouwd kan worden op een on- of onderontwikkeld kapitalisme.

Deze verificatie van de materialistische grondstelling houdt gevaarlijke consequenties in, indien de dialektische grondstelling zich niet in de realiteit bevestigt, - wanneer niet uit een hoogontwikkeld kapitalisme bijna automatisch een socialisme volgt. Tot nu toe schijnt deze stelling zich inderdaad niet te bevestigen. Uit de ontkenning van de dialektische grondstelling en de bevestiging van de materialistische grondstelling volgt, dat er helemaal geen overgang naar het socialisme mogelijk zou zijn.

China op het ogenblik van de revolutie was geen hoog-kapitalistisch land, maar, zoals Mao het zelf stelde, een half-feodaal en half-koloniaal land. Welke kansen maakt een socialisme daar? China dwingt zichzelf ertoe het marxisme radikaal te herzien, meer bepaald de materialistische grondstelling, dat op een on- of onderontwikkeld kapitalisme geen socialisme opgebouwd kan worden. De Chinezen moeten dus ook voor het mislukken in Rusland een andere verklaring geven ¹. Marx' verklaring van de mislukking is niet noodzakelijk de juiste; Mao geeft een andere verklaring. Niemand is tot hiertoe verdergegaan in de kritiek op het Russische socialistische experiment dan Mao.

1. Hoger werd er gesteld dat de materialistische stelling van Marx en Engels juist geverifieerd werd door het mislukken van het Russische socialisme, - dat de materialistische stelling voor deze mislukking een verklaring gaf. Verifikatie betekent toch altijd maar dat het mogelijk is met de voorgestelde theorie een bevredigende verklaring van de feiten te geven. Dit wil niet zeggen dat deze verklaring noodzakelijk of juist is. Een mogelijke verklaring is geen noodzakelijke verklaring.

In het manifest 'Leve de overwinning van de diktatuur van het proletariaat', dat in 1971 werd gepubliceerd door de redakties van drie Chinese partijbladen naar aanleiding van de honderdste verjaardag van de Kommune van Parijs, schrijft men :

"De staat van de Sovjets is niet meer het instrument van het proletariaat om de burgerij te onderdrukken, maar het instrument van de burgerij, die terug aan de macht gekomen is, om het proletariaat te onderdrukken. De revisionistische sovjet-renegaten hebben van de Sovjet-Unie een paradijs gemaakt voor een handvol elementen van de bureaucratische monopolieburgerij en een gevangenis voor miljoenen arbeiders."

De Chinezen moeten vanuit Marx' materialistische stelling vrezen dat hun socialistisch experiment ook zal mislukken. Een bewijs voor hun vrees vindt men in de motiveringen van de grote proletarische, kulturele revolutie, die werd uitgevoerd na een besluit van de Centrale van de Kommunistische Partij. Men vindt deze vrees uitgedrukt in de volgende drie citaten uit de leidraad van deze kulturele revolutie, het zogenaamde Rode Boekje, dat een bloemlezing is uit het werk van Mao Tse-toeng. Deze drie citaten komen uit twee geschriften van Mao uit 1957, 'De la juste solution des contradictions au sein du peuple' en 'Intervention à la Conférence nationale du P.C.C. sur le travail de propagande' :

"Hoewel wat betreft het systeem van eigendom de belangrijkste socialistische omvorming (in China) voltooid is ... : de klassenstrijd is beslist nog niet voorbij. De klassenstrijd tussen het proletariaat en de burgerij, de klassenstrijd tussen de verschillende politieke krachten, en de klassenstrijd op ideologisch terrein tussen het proletariaat en de burgerij zullen lang en zwaar voortduren en soms zelf zeer acuut worden ... Zo gezien is de vraag wie zal winnen, socialisme of kapitalisme, nog niet werkelijk beslist."

"Er zal een vrij lange tijd nodig zijn vooraleer in ons land in de ideologische strijd tussen socialisme en kapitalisme de beslissing valt."

"Fundamenteel gezien is in ons land het socialistische systeem gevestigd. We hebben de fundamentele overwinning behaald in de omvorming van het eigendom van de produktiemiddelen, maar we hebben nog geen volledige overwinning bevochten op het politieke en ideologische front. Op ideologisch terrein is de vraag, wie de strijd tussen het proletariaat en de burgerij zal winnen, nog niet werkelijk beslist."

Mao brengt hierin een stelling naar voren die scherp afwijkt van één van de grondstellingen van Marx en Engels : hij propageert hierin een scherpe, principiële onafhankelijkheid van de zogenaam-

de "bovenbouw" van de maatschappij ten opzichte van de "materiële basis" of het vlak van de produktieverhoudingen. Een overwinning op het fundamentele vlak van de economische basis heeft niet automatisch een overwinning op het vlak van de ideologische bovenbouw tot gevolg. Een relatieve onafhankelijkheid tussen basis en bovenbouw wordt door Marx en Engels niet ontkend, maar Marx schrijft expliciet in de "Einleitung" "Zur Kritik der politischen Ökonomie" uit 1859, dat "met de verandering van de economische basis haar gehele geweldige bovenbouw min of meer vlug of traag mede omwentelt". Dit negeert juist Mao : volgens hem herbegint de strijd op een nieuw niveau. Mao blijft in zekere zin materialistisch - de omwenteling van de sociaal-economische onderbouw is een eerste voorwaarde -, maar hij denkt niet dialektisch in de zin die Marx en Engels hieraan geven, namelijk als zou bij de omwenteling van de sociaal-economische onderbouw de ideologische bovenbouw zich mede omwentelen. Mao verklaart de Russische mislukking, niet zoals Marx doordat het socialisme ingevoerd werd bij een onvoldoende ontwikkeld kapitalisme, maar wel doordat de gehele bovenbouw is blijven bestaan. M.a.w. het socialistisch experiment in Rusland is volgens Mao mislukt door de afwezigheid van een culturele revolutie.

"De grote proletarische culturele revolutie is slechts de eerste van haar soort. In de toekomst zullen dergelijke revoluties noodzakelijkerwijze herhaaldelijk moeten plaatsvinden... Alle leden van de Partij en het volk van heel het land moeten er zich voor hoeven te geloven dat ze gerust kunnen slapen en dat alles goed zal gaan na een, twee, drie of vier grote culturele revoluties..."

Volgens Mao moet de revolutie bestendig hernieuw worden. In hoeverre Mao's doctrine nog marxistisch te noemen is, blijft een open vraag. In hoeverre het feit dat ze dit niet zou zijn een kritiek op Mao betekent, eveneens. Mao houdt vast aan de materialistische basis, wat echter door Marx en Engels ontkend zou worden.

De culturele revolutie heeft betrekking op de karakteristieke cultuurverschijnselen : literatuur en kunst. In de bundel "Luttons pour la défense de la défense de la dictature du prolétariat", uitgegeven in Peking in 1968 ter herdenking van de vijftiende verjaardag van de publikatie van Mao's "Interventions aux causeries sur la littérature et l'art à Yeannan", schrijft Yao

Wen-yuan, de belangrijkste man uit 'de bende van vier' en naast Mao de ideoloog van de kulturele revolutie :

"De geschiedenis van de klassenstrijd leert ons het volgende : letterkunde en kunst zijn de gevoeligste punten van de klassen. De politieke strijd tussen het proletariaat en de burgerij en de strijd tussen de twee wegen, het socialisme en het kapitalisme, weerspiegelen zich steeds op de eerste plaats, bij elk konflikt, bij elke vooruitgang of achteruitgang en op elk keerpunt, in de literatuur en de kunst."

Yao haalt in dit verband de volgende tekst van Mao uit 1943 aan :

"De revolutionaire schrijvers en kunstenaars, de schrijvers en kunstenaars die iets beloven voor de toekomst, moeten zich onder de massa's begeven; voor een langere periode moeten ze zich zonder voorbehoud en geheel hun hart mengen onder de massa van de arbeiders, de boeren en de soldaten, ze moeten door de smeltoven van de strijd gaan... Ze moeten hun kleinburgerlijk standpunt opgeven en geleidelijk overgaan naar de kant van de arbeiders, de boeren en de soldaten door onder hen te gaan, door zich midden in de praktische strijd te werpen, door het marxisme en de maatschappij te bestuderen."

Deze eis wordt echter niet alleen tot "schrijvers en kunstenaars" gericht :

"Alle kommunisten, alle revolutionairen, alle revolutionaire arbeiders in de literatuur en de kunst moeten het voorbeeld volgen van Leo Sin, tot 'buffels' van het proletariaat worden, en aanvaarden de last de dragen van het proletariaat tot de laatste adem."

Deze passage wordt ook door Yao geciteerd. Mao bedoelt hier ook de functionarissen van de Kommunistische Partij.

In dezelfde bundel schrijft Tsjen Po-ta met verwijzing naar de 'Circulaire du Comité central du Parti communiste chinois en date du 16 mai 1966 :

"In dit historisch dokument heeft kameraad Mao Tse-toeng het volgende aangeduid : "Men vindt eveneens een zeker aantal vertegenwoordigers van de burgerij in de schoot van het centraal komitee en zijn organismen, en ook in de schoot van de partijorganisaties op het vlak van de provincies, de stadsbesturen en de autonome gebieden. De gehele partij moet de grote banier van de proletarische kulturele revolutie hoog dragen, het reaktionair burgerlijk standpunt van deze anti-partij- en anti-socialistische 'akademische hoogwaardigheidsbekleders' radikaal aan de kaak stellen, de reaktionaire burgerlijke burgerlijke ideeën van de academische, pedagogische, journalistieke, literaire, artistieke en uitgeversmilieus aan een totale kritiek onderwerpen en zich verzekeren van de leiding in al deze domeinen van de cultuur. Met dat doel moet de Partij tegelijk de vertegenwoordigers van de burgerij bekritisieren die zich in de Partij, de regering, het leger en de kulturele milieus hebben geïnfiltreerd ..." De vertegenwoordigers van de burgerij die zich geïnfiltreerd hebben in de Partij, de regering, het le-

ger en de verschillende kulturele milieus vormen een hoop contrarevolutionaire revisionisten. Mocht er zich een gelegenheid voordoen, dan zouden ze de macht grijpen en de diktatuur van het proletariaat omvormen tot een diktatuur van de burgerij."

De inspiratie van de kulturele revolutie sluit aan bij de kritiek op het Russische socialistische experiment. Deze kritiek komt op het volgende neer : ook al wordt de private eigendom van de produktiemiddelen afgeschaft, dan nog bestaat de mogelijkheid dat de burgerij de macht grijpt zowel in de partijorganisaties als in de kulturele milieus. Door het voortbestaan van deze functies zou zich een nieuwe, gesloten en parasitaire klasse van funktionarissen kunnen vormen, die zich tegenover het volk (de arbeiders, de boeren en de soldaten) opstelt. Tegenover deze mogelijkheid stelt Mao het middel van de kulturele revolutie, een toestand van permanente, revolutionaire omwisseling van de functies. Een opwerping die hier tegenover rijst, is dat de teruggestuurde functionarissen vervangen worden door andere functionarissen. Ook al wisselen ze steeds om, toch vormen ze nog een afzonderlijke klasse. In het kapitalisme kunnen de aandeelhouders ook veranderen. Gaat er zich geen elitaire klasse vormen ?

Marx en Engels zouden Mao's idee als idealistisch en utopisch bestempelen, omdat volgens hen de gelijkheid van allen juist een grote ontwikkelingsgraad van de produktiekrachten veronderstelt die op zijn beurt op geen andere manier bereikt kan worden dan door een volledige ontplooiing van het kapitalisme. Meer in het bijzonder geldt hier volgens Engels het al eerder aangehaalde citaat uit de "Anti-Dühring" :

"De splitsing van de maatschappij in een uitbuitende en een uitgebuite klasse, in een heersende en een onderdrukte klasse, was het noodzakelijke gevolg van de vroegere geringe ontwikkeling van de produktie. Zolang de opbrengst van de totale maatschappelijke arbeid het voor het elementaire bestaan van allen vereiste slechts weinig overstijgt, zolang bijgevolg de arbeid alle of bijna alle tijd van de grote meerderheid van de leden van de maatschappij in beslag neemt, zolang wordt ook de maatschappij noodzakelijk in klassen verdeeld."

Van zodra we wel over zo'n produktieapparaat beschikken, verdwijnt volgens Marx en Engels de mogelijkheid dat er een elite van funktionarissen met burgerlijke neigingen blijft bestaan. Mao zou hier vermoedelijk tegenwerpen : wanneer beschikken we over zo'n produk-

tieapparaat ? Moet het kapitalisme eerst nog verder ontwikkeld worden dan in Amerika het geval is ? Moeten wij ook 80% van de koperproduktie van de wereld verbruiken ? Het probleem is volgens Mao op een idealistische manier op te lossen. (Nu, na de liquidatie van de 'bende van vier', zet zich de materialistische tendens weer door in China).

Mao staat tegenover Marx. Dit wil niet apriori zeggen dat Mao ongelijk heeft; ook niet dat Mao gelijk heeft, endat het maoïsme een verdere ontwikkeling zou zijn van het marxisme. Want waarom een originele stelling van het maoïsme weer marxistisch noemen ?

Het maoïsme wordt meestal als een belangrijke verdere ontwikkeling van het marxisme beschouwd. Deze stelling is moeilijk te staven. De eigenlijke gedachte van Mao Tse-toeng is namelijk niet zo gemakkelijk toegankelijk. We beschikken enkel over de eerste vier delen van de "Oeuvres choisies" van Mao, die in China in 1951 verschenen zijn en handelen over de periode voor de Chinese revolutie in 1949. De vertaling van deze delen van de werkuitgave is in de zestiger jaren in verschillende wereldtalen uitgegeven. Uit de periode na 1949 is er enkel in China een vijfde deel verschenen onder verantwoordelijkheid van Hua Kuo-feng.¹ Het fameuze Rode Boekje, in 1966 uitgegeven en ingeleid door Lin Piao, put zijn citaten bijna uitsluitend uit de "Oeuvres choisies". Daarbuiten worden naast enkele korte toespraken en verklaringen slechts twee noemenswaardige geschriften van Mao aangehaald, beide uit 1959, namelijk "De la juste solution des contradictions au sein du peuple" en "Intervention à la conférence nationale du P.C.C. sur le travail de propagande". Het eerstgenoemde geschrift werd ook opgenomen in de bundel "Quatre essais philosophiques". Een tweede reden waarom we de bovenstaande stelling moeilijk kunnen nagaan, is het feit dat in de beschikbare 1800 bladzijden² uit de "Oeuvres choisies" er slechts tien citaten uit Marx en Engels voorkomen.³ Buiten vijf vage parafrases zijn er slechts vijf echte

1. In 1977 is dit vijfde deel ook in "vreemde talen" verschenen.

2. Met het vijfde deel erbij : 2250 bladzijden.

3. In het vijfde deel komt geen enkel citaat uit Marx en Engels voor.

citaten, namelijk drie van Marx en twee van Engels. Van Marx worden de bekende uitspraken aangehaald : "De filosofen hebben de wereld slechts op een verschillende manier geïnterpreteerd, het komt er op aan ze te veranderen" (de elfde stelling over Feuerbach), en "Het is niet het bewustzijn van de mensen dat hun zijn bepaalt, maar hun maatschappelijk zijn dat hun bewustzijn bepaalt" (uit "Zur Kritik der politischen Ökonomie")); verder nog een opmerking over de betekenis van de mythe (uit de "Einleitung" tot het laatstgenoemde werk van Marx). De twee citaten van Engels - "De beweging is in zichzelf een contradictie" en nog een ander - zijn afkomstig uit de "Anti-Dühring". Het is niet zo dat Mao niet graag citeert; naast nog zestig citaten uit Lenin en Stalin (wat ook niet bijster veel is) zijn er zeer veel citaten uit klassieke Chinese schrijvers en filosofen. Het hoofdwerk van Marx - "Das Kapital" - wordt door Mao nooit geciteerd. Niets wijst erop dat Mao dit nooit gelezen heeft.

De gedachten van Mao sluiten wel aan bij de specifieke problemen van het hedendaagse marxisme. Ze stellen meer bepaald de noodzaak van kulturele revoluties na een revolutie in de economische onderbouw. Deze gedachten geven een mogelijkheid tot een andere verklaring dan die van Marx voor de mislukking van het socialisme in Rusland. Het is eerder zo dat deze gedachten van Mao een omwenteling zijn van de beginselen van het marxisme van Marx en Engels, dan een verdere "ontwikkeling".

§ 4. De dialektische stelling "geen kapitalisme zonder socialisme"
blijkt zich historisch niet te verifiëren

De bevestiging van de stelling "geen socialisme zonder kapitalisme" door het mislukken van het Russische socialistische experiment is bijzonder ergerlijk omdat de bevestiging van de andere stelling van Marx en Engels, "geen kapitalisme zonder socialisme" achterwege blijft. Deze twee samen hebben tot gevolg, dat het socialisme in een krisistoestand verkeert, die berust op een dilemma. Men spreekt van een dilemma, wanneer uit twee tegen- gestelde vooropstellingen hetzelfde volgt. Het socialisme blijkt noch bij een onvoldoende ontwikkeld kapitalisme, noch onder de voorwaarde van een voldoende ontwikkeld kapitalisme bereikbaar.

De dialektische stelling "geen kapitalisme zonder socialisme" lijkt zich niet te bevestigen. Het hoort tot de kern van de leer van Marx en Engels dat ze niet alleen het kapitalisme radikaal hebben bekritiseerd, maar ook even radikaal hebben verdedigd. Kapitalisme wordt door hen opgevat als een economisch systeem dat in wezen onmenselijk is, omdat het berust op de ongeremde en onbe- perkte uitbuiting van de arbeidskrachten van de grote massa van de mensen, waarbij deze arbeidskracht wordt aangewend in princi- piële onverschilligheid ten opzichte van de behoeften van de grote massa van deze mensen. Toch beschouwen Marx en Engels het kapitalisme als de enig mogelijke en dus noodzakelijke weg naar het socialisme, naar een humane maatschappij. Als men geen produk- tiekrachten heeft die de behoeften van de mensen overvloedig be- vredigen, is de opbouw van een socialisme onmogelijk. Om over deze produktiekrachten te beschikken, zijn de vereiste produktie- middelen nodig. Hiervoor is kapitaal nodig, dat enkel opgebracht kan worden door de uitbuiting van de mensen. Daarbij en daarin worden enkel die behoeften bevredigd, die de arbeiders in staat stellen in leven te blijven en hun arbeidskrachten te herwinnen. Algemeen gesproken is het doel van een economisch systeem uiter- aard een zo rationeel mogelijk gebruik te maken van de menselijke arbeidskrachten, van de grondstoffen en van de daarmee voortgebrach- te produktiemiddelen, voor de opbrengst aan goederen die vereist zijn voor de bevrediging van menselijke behoeften. Dan is het

kapitalisme het minst rationele economische systeem dat ooit heeft bestaan. Het kapitalisme is de onvoorwaardelijke ontwikkeling van de produktie onwille van de produktie alleen, zonder rekening te houden met de menselijke behoeften. Dit absurde systeem heeft voor Marx en Engels een historische noodzaak : het is voor hen precies dit systeem dat uiteindelijk het best geschikt is voor de oplossing van alle economische problemen. Juist doordat meedogenloos uitgebuit wordt onwille van de produktie alleen, is het mogelijk om uiteindelijk een economisch systeem op te bouwen dat menselijk is. Het kapitalisme heeft aan deze historische taak zijn tijdelijke noodzakelijkheid en bestaan te danken.

Bij de vervulling van deze taak werkt het kapitalisme zijn eigen noodzakelijkheid, zijn eigen bestaansreden weg. Wanneer het kapitalisme zijn historische taak vervuld heeft, is de overgang naar een andere maatschappij niet meer tegen te houden. Zoals bij elk doelmatig werk wordt de noodzakelijkheid van het werk opgeheven bij de realisatie ervan. Wie doelmatig werkt, werkt in feite om het werk te beëindigen. Dit is Marx' "stoïsch, objectief, wetenschappelijk vooruitzicht" wat het kapitalisme betreft. Dit vooruitzicht blijkt zich niet te bevestigen. Het kapitalisme blijkt zich altijd maar verder te willen ontwikkelen, doordat het zijn taak telkens opnieuw stelt. Het kapitalisme blijft niet alleen bestaan omdat het zijn taak nog niet vervuld heeft, maar ook omdat het steeds maar de omvang van zijn taak vergroot. Het kapitalisme blijkt zijn taak niet aan te vatten als een doelmatig werkend arbeider, maar als een functionaris, die onwille van zijn bestaan zijn taken steeds uitbreidt. Zelfs in de U.S.A. - het moest ontwikkelde kapitalistische land - is er geen uitzicht op het beëindigen van het kapitalisme. De ontwikkeling naar een hoogtepunt, waarop het kapitalisme zijn historische taak vervuld heeft, blijkt niet te stoppen. Bij de ontwikkeling van het kapitalisme worden ook zijn problemen ontwikkeld : samen met de ontwikkeling van de produktiemiddelen groeit ook de bevolking, groeit de aanwezige behoeften, neemt de voorraad aan grondstoffen af en neemt de pollutie toe. De ontwikkeling van het kapitalisme is zelf op de eerste plaats fundamenteel medeverantwoordelijk voor de ontwikkeling van deze wereldproblemen. De historische taak van het kapitalisme moet altijd maar uitgesteld worden omdat de problemen die ze moet

oplossen, steeds vergroten. Ze vergroot zelfs haar problemen om zodoende de noodzaak te laten aanvoelen van een verdere ontwikkeling van het kapitalisme. Niet alleen wordt door de mislukking van de vervulling door het kapitalisme van haar historische taak de stelling van Marx en Engels in het gedrang gebracht; ook de bestaansvoorwaarden zelf en daarmee elke mogelijke verdediging van het kapitalisme komen daardoor in het gedrang.

§ 5. Het uitblijven van de vervulling van Marx' optimistische toekomstverwachting diskrediteert ook de niet-marxistische apologeten van het kapitalisme

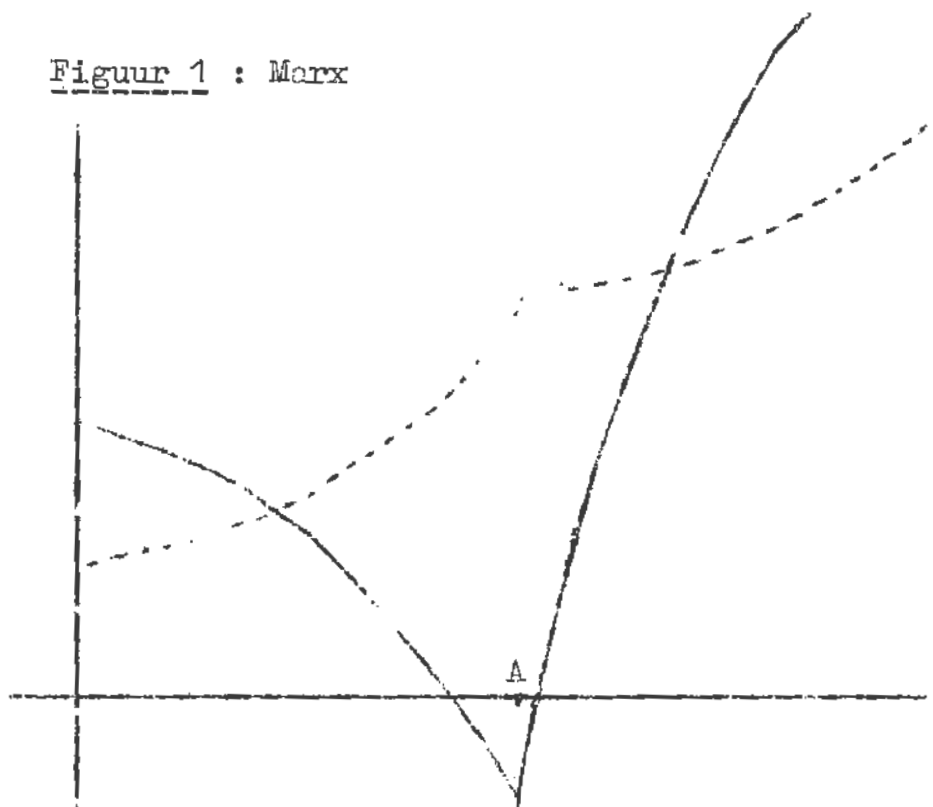
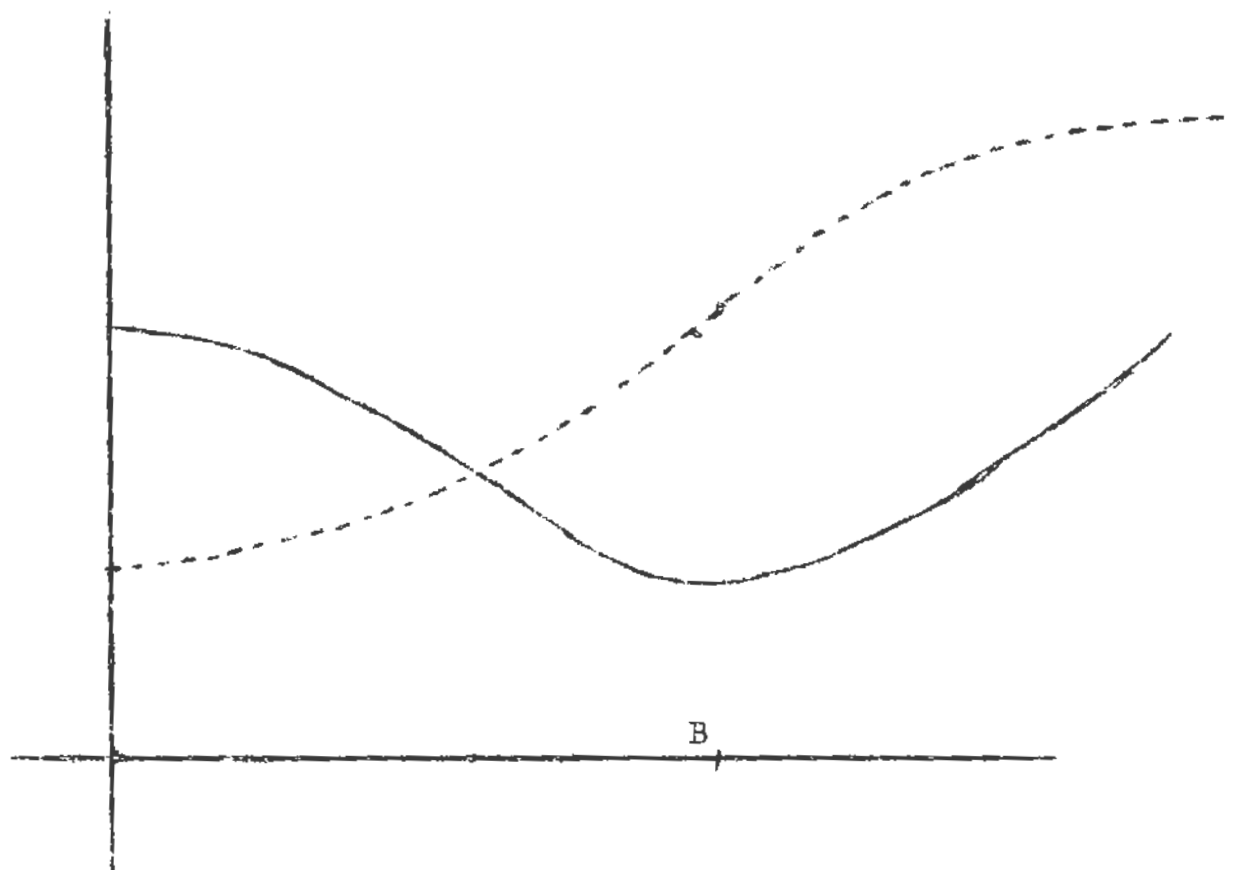
Figuur 1 geeft het beeld dat Marx geschetst heeft van de verhouding tussen de ontwikkeling van de behoeftebevrediging van de massa van de mensen en de produktieontwikkeling. Bij het absolute pauperisme (op tijdstip A), wanneer de massa van de mensen niets anders te verleizen heeft dan haar ketens, grijpt er een revolutie plaats in de economische onderbouw. Deze eindsituatie van het kapitalisme, wanneer ze haar historische taak vervuld heeft, heeft zich nergens voorgedaan en lijkt ook nergens te verwachten te zijn.

Op internationaal vlak is er nu wel een zeer verregaande pauperisering in de "ontwikkelingslanden" en aan de andere kant een zeer verregaande ontwikkeling van de kapitalistische produktiewijze in het noordelijk halfrond (Rusland inbegrepen). Ook al zijn de grenzen tussen de naties voor de marxisten een overblijfsel van het feodalisme, het lijkt toch niet zo dat er een revolutie, een confrontatie tussen overproduktie en massa-ellende zal plaatsvinden. Waarom niet ?

In het M.I.T.-rapport, in België en Nederland beter bekend als het eerste "Rapport van de Club van Rome", worden de verhoudingen nagegaan tussen bevolkingsgroei, voedselvoorziening, grondstoffenvoorraad, industriële produktie en vervuiling. Uit dit rapport kan men afleiden dat de grote wereldproblemen blijven groeien en dat de kapitalistische produktiewijze zelf daarvoor verantwoordelijk is.

Het rapport van het Massachusetts Institute of Technology, dat in 1972 verschenen is, heeft met feitenmateriaal de pessimistische kant van Marx' vooruitzicht (de verminderde behoeftenbevrediging) bevestigd. De uiteindelijke optimistische eindvisie van Marx wordt er niet door bevestigd; integendeel ze wordt erdoor in het gedrang gebracht.

Marxisten menen dat het M.I.T.-rapport eenzijdig is omdat het voorspellingen doet binnen de verdere ontwikkeling van het kapitalisme. Ze vergeten daarbij blijkbaar zelf dat het socialistisch

Figuur 1 : MarxFiguur 2 : de niet-marxisten

- : bevrediging van de behoeften van de massa van de mensen
- - - : produktieontwikkeling

perspectief van Marx afhangt van de verdere ontwikkeling van dit kapitalisme. De anti-marxisten waren erover ontgoocheld; ze vermoeden zelfs dat marxisten het rapport zouden gemaakt hebben. Dit zou echter betekenen dat de Volkswagen Stiftung, de financiers van het rapport, een revolutionaire instelling zou zijn, en dat Aurelio Peccei en de andere wetenschappelijke medewerkers aan het M.I.T.-rapport revolutionaire marxisten zouden zijn. Marx' eindperspectief wordt integendeel op een beslissende wijze door dit rapport in het gedrang gebracht.

Van alle kanten wordt het verslag als te pessimistisch voorgesteld. Het rapport doet voorspellingen voor het jaar 2000; nu lijkt het echter al grotendeels bevestigd te worden. De bevolking van de aarde heeft in 1977 de 4 miljard overschreden; de grondstoffenproblematiek heeft zich nu duidelijk economisch toegespitst; de voedselvoorziening heeft zich structureel niet verbeterd; de eerste grote katastrofes op milieugebied (Seweso) hebben plaatsgehad; de groei van de industrieproductie is door de economische wereldcrisis een beetje afgeremd.

De meeste mensen noemen het M.I.T.-rapport te pessimistisch, maar het boekje geeft verschillende "scenario's voor de toekomst". Bij het meest gunstige vooruitzicht meent men dat de toestand zich rond 1990 zal stabiliseren; de uitkomsten van het rapport zijn dan ook pessimistisch.

Een andere opwerping wordt als volgt geformuleerd : "Wat deze mensen berekenen, is geen volstrekt zeker weten, maar enkel vermoedens." Dit is een logische miskenning. Het rapport duidt gevaren aan en uiteraard geen zekerheden. De bewijslast ligt echter bij hen die het voortwerken van het bestaande economische systeem voorstaan; zij moeten bewijzen dat deze gevaren niet bestaan. Gevaar betekent juist dat het niet uitgesloten is dat iets plaatsgrijpt. Men werpt hier tegen op : men gaat wel iets vinden om de problemen op te lossen.

Juist doordat de socialistische perspectieven van Marx in het gedrang komen door de onwaarschijnlijkheid van een keerpunt (op tijdstip A), wordt ook de grondslag van het kapitalisme aangetast. In de mate dat de socialistische perspectieven verdwijnen, verdwijnen ook de kapitalistische perspectieven. In een zekere zin beves-

tigt de stelling "geen kapitalisme zonder socialisme" zich nog, namelijk zo dat samen met het socialistische eindperspectief het kapitalisme ook zijn vooruitzichten verliest. Tenminste op een morele manier wordt het kapitalisme zelf gediskrediteerd door het verlies van Marx' eindperspectief.

Velen verdedigen het kapitalisme omdat ze er belang bij hebben. Iemand die zijn eigen belangen onvoorwaardelijk verdedigt, en dit ten koste van de anderen, is een schurk. Met dergelijke schurken moesten zich rechters, dokters, psychologen en pedagogen bezighouden.

Het kapitalisme wordt ook verdedigd door eerlijke lui. Het kapitalisme is voor hen het natuurnoodzakelijk economisch systeem. Het kapitalisme is niets anders dan de verschijningsvorm van de eeuwige, absolute wetten van de ekonomie.

De apologeten van het kapitalisme zien dit systeem niet zozeer anders gefundeerd dan Marx. Marx schreef het kapitalisme een tijdelijke, historische noodzakelijkheid toe. De niet-marxistische verdedigers van het kapitalisme zien het kapitalisme en de daarmee verbonden uitbuiting als een bestendige noodzakelijkheid, maar dit met de overtuiging dat met de verdere ontwikkeling ook alle behoeften van de mensen meer en meer zullen bevredigd worden (zie figuur 2). De zogenaamde uitbuiting nemen ze op de koop toe. Marx' voorstelling bevat het idee van een revolutionair socialisme; de voorstelling van de niet-marxisten in feite de idee van een soort evolutionair socialisme (cfr. de huidige overtuiging van socialisten en sociaal-demokraten; de meeste nu zich socialistisch noemende landen proberen dit tweede model na te leven).

Marx stelt de heerschappij van het kapitalistisch principe van de ekonomie tijdelijk noodzakelijk prioritair; de niet-marxistische apologeten steeds noodzakelijk.

Marx is pessimistisch m.b.t. de levensvoorwaarden van de mensen, maar optimistisch m.b.t. het eindresultaat. De anti-marxisten zijn minder optimistisch m.b.t. het eindresultaat, maar optimistischer m.b.t. de levensvoorwaarden van de mensen.

Het hoort volgens Marx noodzakelijk bij het kapitalisme dat het eerst slechter gaat met de bevrediging van de menselijke behoeften voordat het uiteindelijk beter wordt. Zijn tegenstanders menen dat het met de ontwikkeling van het kapitalistisch produk-

tiesysteem de bevrediging van de menselijke behoeften beter en beter gaat.

De verschillen tussen de twee perspectieven lijken eigenlijk niet zo groot te zijn. Optimistisch m.b.t. de uiteindelijke bevrediging van de behoeften van de mensen zijn niet alleen de anti-marxisten maar ook Marx. Maar blijkbaar is dat van Marx een gematigd optimisme in vergelijking met het ongebreideld optimisme van de niet-marxistische verdedigers van het kapitalisme. Voor Marx is de bevrediging van de behoeften slechts mogelijk op het einde van een toenemende beknutting; voor de niet-marxisten is er een geleidelijke grotere bevrediging. Marx meent dat het slechts uiteindelijk is dat het kapitalisme de basis vormt voor een betere maatschappij; voor de niet-marxisten is dit reeds in de loop van het kapitalisme zo.

Zelfs de gematigd optimistische vooruitzichten van Marx blijken ondertussen al een tamelijke overschatting te zijn; ook het optimisme van de apologeten is dus vermoedelijk nog twijfelachtiger dan het optimisme van Marx. De redenen tegen Marx' optimistische eindvisie bevestigen nog meer het eerste, pessimistische gedeelte van zijn voorspelling. Indien het zo geweest is dat in het tweede model een onkering (op tijdstip B) heeft plaatsgevonden in de behoeftebevrediging, dan is dit aan het toeval te wijten (bijvoorbeeld het praktisch gratis beschikbaar zijn van energie en grondstoffen).

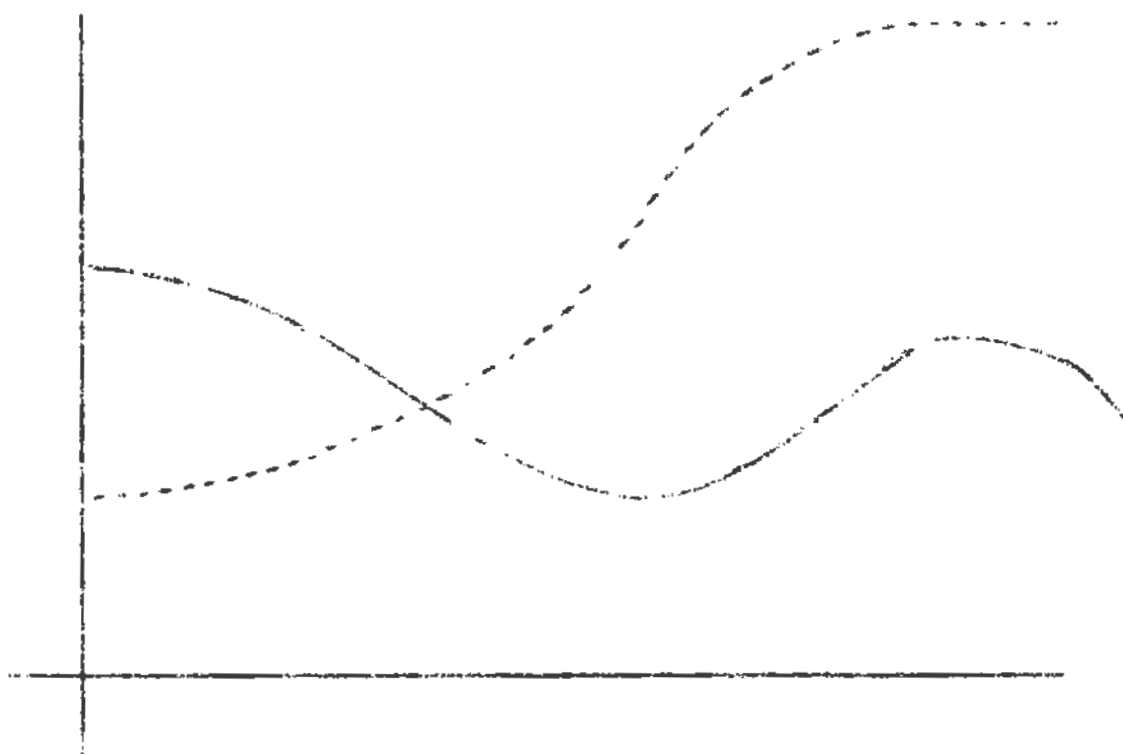
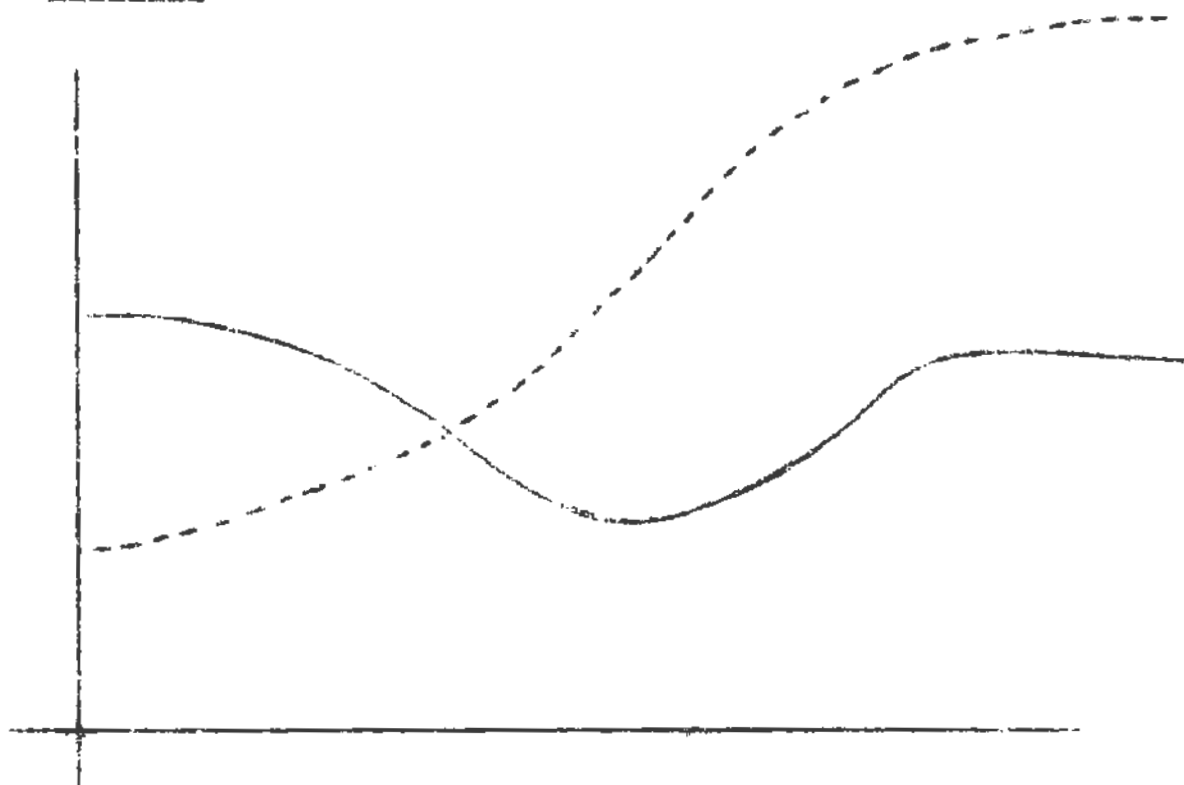
In hoever komen door het verdwijnen van Marx' toekomstperspectieven meteen ook deze van de verdedigers van het kapitalisme in het gedrang? Uit de feitelijke ontwikkeling van ons economisch systeem - sinds de 18^e-19^e eeuw - blijkt het volgende. De beginperiode van het kapitalisme heeft katastrofale gevolgen gehad wat de toestand van de massa betreft. De apologeten van het kapitalisme geven Marx, en in het bijzonder Engels in zijn boek over de toestand van het Engelse proletariaat, voor deze periode gelijk. Maar inmiddels zijn volgens hen de toestanden gewijzigd. De bevrediging van de behoeften is neegegroeid met de ontwikkeling van het produktieapparaat. Dit is zo, ... als men abstraktie maakt van de mensen uit de derde wereld. De opbloei in de 'welvaartslanden' is gebeurd ten koste van de nog steeds groeiende ellende in het

grootste deel van de aarde. De ommekeer (tijdstip B) zou zich duidelijk gemanifesteerd hebben sinds het einde van de Tweede Wereldoorlog. Er lijkt echter een nieuwe ommekeer plaats te vinden (figuur 3). Deze nieuwe ommekeer lijkt Marx terug in het gelijk te stellen. Het betreft hier de wereldwijde galopperende inflatie en werkloosheidsproblemen. Volgens Van Moerhaeghe is inflatie de aanhoudende hausse (groei) van de consumptieprijzen. Dit wil zeggen dat aan een gelijke arbeidsinspanning een verminderde opbrengst van gebruiksgoederen beantwoordt. De tewerkstelling van de nu werkloze arbeiders is niet rendabel omdat de door hen geproduceerde produkten niet afgezet kunnen worden. Dit komt in feite op hetzelfde neer als de inflatie : de arbeiders kunnen de door hen geproduceerde goederen niet meer kopen; hun arbeidsinspanning beantwoordt aan een verminderde opbrengst van werkelijke gebruiksgoederen.

1. Soms stelt men dat voor de inflatie de overmatige loonstijgingen verantwoordelijk zijn. Dit zou zo zijn indien het ging om echte loonstijgingen. De reële loonstijgingen worden berekend door de lonen te vergelijken met het totale prijsniveau. De prijsverhogingen zijn echter veel groter op het gebied van de consumptiegoederen dan op het gebied van de investeringsgoederen. Op welk gebied heeft de groei plaats ? De inflatie- en werkloosheidsverschijnselen lijken erop te wijzen dat het parallelle verloop tussen produktieontwikkeling en bevrediging van de menselijke behoeften onderbroken is.

2. Men schrijft soms de economische crisis toe aan de oliecrisis en analoge krisissen op het gebied van de grondstoffen. De term 'grondstoffenkrisis' is echter misleidend; het gaat hier niet om een tijdelijke schaarste. Is het parallellisme tussen behoeftebevrediging en produktieontwikkeling niet juist aan het toeval te danken dat de energiebronnen zo goed als gratis waren ? Is het daarom misschien dat Marx maar tijdelijk ongelijk scheen te krijgen ? (Volgens sommigen bestaat er een rechtstreeks verband tussen economische groei en energieverbruik).

3. Voor sommigen is het zo dat van een hernieuwde en verhoogde groei van onze economie de handhaving van onze welstand afhangt. (figuur 4). Figuur 4 lijkt al een beetje op Marx' voorstelling.

Figuur 3 :Figuur 4 :

————— : behoeftebevrediging

- - - - - : produktieontwikkeling

4. Sommige verdedigers van het kapitalisme blijven denken dat een heropleving van het kapitalistisch produktiesysteem een gevolg zou zijn van een nieuwe investerings-'boon'. De meerderheid van de economische en politieke leiders is echter huiverig voor een relancepolitiek, omdat dit een vernieuwde en verhevigde inflatiegolf tot gevolg zou hebben.

Deze vier punten wijzen tch op het feit dat men binnen het kapitalistisch systeem terugvalt op Marxiaanse perspectieven : het moet eerst nog slechter worden, voordat het beter kan worden. Op wereldschaal geldt dit terugvallen in elk geval : zowel de Oost- als de Westeuropese landen menen dat hun economisch systeem eerst in orde gebracht moet worden, spijs de vergrotende armoede in de ontwikkelingslanden. Deze laatsten zouden slechts goed geholpen kunnen worden wanneer in de West- en Oosteuropese landen het economisch systeem terug op punt staat.

Juist in een krisisperiode valt men terug van een klassiek-kapitalistisch perspectief op een Marxiaans perspectief. De ontwikkeling van het kapitalisme zou dan toch de marxistische vooropstellingen verifiëren : "De rijkdom van de naties is de ellende der volkeren".

Maar ... de ommekeer die Marx voorspelt (tijdstip A) moet ook betwijfeld worden. Dit wordt duidelijk wanneer men een blik werpt op de oorzaken van de inflatie, die in contradictie staan met de vooruitzichten van Marx en de apologeten van het kapitalisme. Er is een verminderende opbrengst van consumptiegoederen bij gelijkblijvende (of zelfs stijgende) arbeidsinspanning. De arbeidsinspanning gaat blijkbaar voor een groot deel naar de opbouw van het produktieapparaat.

§ 6. Het dilemma van het socialisme brengt de hele Westerse beschaving in het gedrang

Een somber perspectief : alleen (nog) een socialistisch toekomstperspectief kan het kapitalisme een zin en betekenis geven, terwijl en ondanks het feit dat dit socialistisch perspectief de ontwikkeling en de voltooiing van het kapitalisme vooropstelt - volgens Marx; deze stelling wordt blijkbaar bevestigd - terwijl het kapitalisme niet blijkt zich te willen of te kunnen voltooien en niet in staat blijkt de basis te scheppen - die het volgens Marx precies moet scheppen - voor de toekomstige socialistische maatschappij - dit is voor Marx de historische taak van het kapitalisme.

Men meent wel dat wetenschap en techniek (technologie) op zichzelf neutrale instrumenten zijn, middelen die maatschappelijk ten goede of ten kwade gebruikt kunnen worden. Soms wordt er een maatschappijkritiek geformuleerd die erin bestaat dat de oorzaak van onze euvels ligt in misbruik of manipulatie van de wetenschap en de techniek. Maar, waarvoor kunnen ze dienen in het meest gunstige, het meest menselijke geval ? Blijkbaar toch voor niets anders dan de ontwikkeling van een produktieapparaat dat in staat is in de behoeften van iedereen overvloedig te voorzien, en zo de basis te vormen voor een humane, socialistische maatschappij. D.w.z. in de eerste plaats moeten ze dan dienen voor de bevordering van het kapitalisme, kapitaalaccumulatie inclusief, namelijk om wetenschappelijke resultaten en technologische innovaties vruchtbaar te kunnen gebruiken op maatschappelijk vlak. Wat valt hieraan nog te manipuleren ? Al die manipulaties zijn van ondergeschikte betekenis voor Marx' visie op de historische taak van het kapitalisme. Met het vervallen van de perspectieven op een voltooid kapitalisme en een socialistische samenleving zouden ook wetenschap en techniek hun betekenis verliezen. Wetenschap, technologie, kapitalisme en socialisme zitten in dezelfde boot. Maar ze zijn nog nauwer met elkaar verstrengeld. Zowel het kapitalisme als het socialistisch toekomstperspectief zijn datgene wat aan de technologische en wetenschappelijke ontwikkeling een zin geeft. Dit betekent dat het kapitalisme en het socialistisch

toekomstperspektief vertrouwen op het instrument van de wetenschappelijke en technologische ontwikkeling : ze zijn een quasi-materieel fundament voor het socialistisch toekomstperspektief.

Zowel het kapitalisme als het socialistisch toekomstperspektief leiden hun specifieke rationaliteit af van de Westerse wetenschap en technologie. Het tijdperk van het kapitalisme is precies hetzelfde als het door ons zo genoemde tijdperk van de wetenschap. Ze lopen historisch samen, ze bloeien samen, ze zijn Westerse, Europese verschijnselen. Ze breiden zich wereldwijd uit in de mate dat de wereld zich "europeaniseert". Marx heeft de historische rationaliteit van het kapitalisme geschetst. Ze kan als volgt onschreven worden : de beste weg tot het bevredigen van de behoeften van de massa van de mensen is deze waarbij de bevrediging van de behoeften uitgesteld wordt voor de opbouw van, de ontwikkeling van het produktieapparaat. Als je morgen beter wilt leven, moet je vandaag slechter leven. De beste weg om in de behoeften van de mensen te voorzien is er zich niet om te bekommeren.

Deze rationaliteit is verwezenlijkt in onze moderne wetenschap : ze wil objektief zijn, waardenvrij zijn. Ze wil haar onderzoek niet ondergeschikt maken aan rechtstreekse praktische doelstellingen. Ze wil nagaan hoe de dingen op zichzelf zijn, onafhankelijk van om het even welke praktische taak. Het praktische nut zou - zo is de mening - daarbij best bereikt worden. Objektieve wetenschap is het beste middel voor praktische realisaties. Het grondslagenonderzoek geeft de soliede basis voor praktisch, toegepast onderzoek. Dit wordt dikwijls gesteld. Maar de middeleeuwse wetenschap was doelmatig georiënteerd : ze was aards-praktisch, op een onmiddellijk doel gericht. De moderne wetenschap hield zich vooreerst bezig met de "buitenaardse" astronomie (de mogelijkheden voor oriëntering in de scheepvaart stonden al goed en praktisch bruikbaar vast voor Copernicus). Maar volgt anderzijds de meest spectaculaire toepassing niet uit de relativiteitstheorie van Einstein, die als grondslag diende voor de atoomenergie ?

De funktionele rationaliteit van de wetenschap is de beste weg tot natuurbeheersing. Alhoewel de toegepaste wetenschap zich taken laat voorschrijven, tracht ze bij de verwezenlijking daarvan objektief te zijn. Ze stelt enkel : als je dit doet, gebeurt er dat. De betrokkenheid op de praktische doelstellingen wordt verwaarloosd.

Dit geldt ook voor de moderne technologie. (Wat een bevoor woord is dan "techniek" : technisch weten is het weten m.b.t. geschikte middelen om een doel te bereiken; technologie is het weten m.b.t. de mogelijke toepassingen die men van gegevens, bij voorkeur uit het wetenschappelijk onderzoek, kan maken.) Men stelt een weten prioritair dat losgemaakt is van praktische doelstellingen, en dit voor de praktische doelstellingen.

De eigenaardige rationaliteit van onze wetenschap en het kapitalisme hebben een nog andere wortel : de klassiek Griekse filosofie, meer konkreet Plato en Aristoteles. Van hen is niet alleen het woord "theorie" afkomstig, maar ook de idee dat juist omwille van de praktijk men zich het best kan bekommeren om een weten dat afziet van de praktijkverbanden, een weten dat alleen om zichzelf, om het weten wordt nagestreefd. Het theoretisch weten, het beschouwend weten staat in tegenstelling tot een praktisch weten dat nagestreefd wordt met direkt praktische, technische of politieke doelstellingen. Aristoteles noemt dit weten 'poietisch' weten. ('Poiesis' betekent maken). De Griekse filosofie stelde de prioriteit van het weten ten opzichte van het praktische. (De "sofia" uit 'filosofie' betekent juist weten omwille van het weten.) Ze stelden deze prioriteit omwille van de praktijk. De verwaarlozing van de praktische doelstelling, de verwaarlozing van de behoeften en de belangen van de mensen is de beste weg ter vervulling ervan. De wortel van de rationaliteit van het moderne tijdperk ligt in de klassiek Griekse filosofie. Met het falen of het slagen van het kapitalisme in haar historische taak, faalt of slaagt niet alleen de wetenschap, maar ook de Westerse beschaving. Deze hypothese wordt vandaag geverifieerd of gefalsifieerd. Indien ze weerlegd wordt, wordt de hele Westerse beschaving weerlegd. Met het dilemma van het socialisme komt de hele Westerse beschaving in het gedrang.

DEEL II : ZIN EN ONZIN VAN HET KAPITALISME VOLGENS
'HET KAPITAAL'

§ 7. Een herziening van Marx'analyse dringt zich vanuit
het dilemma van het hedendaagse socialisme op.

Samenvattend kunnen we zeggen dat het 1e hoofdstuk
 bevatte :

1. Beschouwingen omtrent het dilemma van het hedendaagse
 socialisme. "Geen socialisme zonder het kapitalisme, noch
 met het kapitalisme".

Een zijds werd Marx'stelling geverifieerd : zonder kapita-
 lisme blijkt geen socialisme mogelijk te zijn. We moeten
 ons daarbij neerleggen tenzij we ons aansluiten bij de
 Maoistische idee van een kultuurrevolutie. Deze is echter
 zeer vaag weergegeven door Mao - nauwelijks een tiental
 zinnen - en ze wijkt daarbij nog af van de grondstellingen
 van het marxisme. Een nieuw grondig onderzoek lijkt ver-
 eist.

Er bestaat anderzijds nauwelijks een vooruitzicht dat met of
 door de voltooiing van de historische taak van het kapitalisme
 een mogelijkheid tot vorming van een socialistische maatschappij
 zou bestaan. Het kapitalisme blijkt zijn historische taak niet
 te willen of te kunnen vervullen.

2. Een aanduiding dat niettemin het socialisme de enig afzien-
 bare zingeving van het kapitalisme is. De niet-marxistische
 apologeten van het kapitalisme moeten zich niet verheugen over
 het uitblijven van het socialisme. Al de inspanningen, de men-
 selijke opoffering - de uitbuiting - en het verbruiken van de
 rijkdommen van de aarde blijken zinloos zonder deze verantwoor-
 ding. De socialistische zingeving aan het kapitalisme is de
 meest realistische en de meest bescheidene.

3. Eigenaardigerwijze lijkt het teloorgaan van de zin en de betekenis van het kapitalisme samen te gaan met redenen die het onontkoombaar voortbestaan van het kapitalisme moeten verzekeren. Het kapitalisme verliest elke zin - haar historische taak is onvervulbaar - en krijgt echter daarbij de toenemende zekerheid dat het zal voortbestaan. Het kapitalisme blijkt echter niets op te brengen noch in een socialistisch noch in een ander perspectief.

Hierin bestaat aanleiding genoeg om nog eens terug te komen op de vraagstelling betreffende het wezen, de oorzaken, de oorsprongen, vooruitzichten en toekomstperspectieven van het kapitalisme; en dit onder de vorm van een heropnemen van Marx' analyse, meer bepaald van zijn hoofdwerk "Das Kapital".

Waarom aan de hand van Marx - ook al hebben we moeten opmerken dat vermoedelijk niet alles klopt ? Een eerste reden is dat de niet-marxistische, burgerlijke ekonomie, voorzover ze het kapitalisme verdedigt, dat doet met argumenten die zelf ontleend zijn aan Marx. Er bestaat geen argument dat niet ook in scherpere en radikalere zin bij Marx zelf aanwezig is. Marx verdedigde het kapitalisme het radikaalst; het heeft daarom ook geen zin speciaal op de burgerlijke ekonomie terug te gaan.

Ten tweede is het zo dat de burgerlijke ekonomie verregaande van de vraagstelling omtrent de zin van het kapitalisme afstand doet : ze beschouwt het kapitalisme als een soort natuurgegeven, als een noodzakelijke en eeuwige waarde. De burgerlijke ekonomische wetenschap stelt als noodzakelijk de ergste mogelijkheid voorop : de zinledige noodzakelijkheid van het voortbestaan van het kapitalisme, het voortbestaan ervan zonder zin voor de mens. Marx heeft echter aan het kapitalisme wel een historische zin toegeschreven. De uitgangsvraag van Marx : welke zin in de ontwikkeling van de mensheid heeft de reductie van het

grootste gedeelte van de mensheid tot abstracte arbeid ? Zo formuleert hij het in de Parijse Manuscripten, waarin hij nog geen gebruik maakt van de term kapitalisme, dat hier echter reeds impliciet aanwezig is in de zinsnede 'de reductie van het grootste gedeelte van de mensheid tot abstracte arbeid'. Het is deze vraag naar de zin die van meet af aan Marx'analyse inspireert. Hij ondervond het kapitalisme als het economisch meest absurdeste systeem, omdat het van de bevrediging van de menselijke behoeften afstand doet. Hoe absurd dit er ook uitziet, dit moet volgens hem toch een uiteindelijke zin hebben. Zo'n systeem kan enkel bestaan wanneer de mensen het zelf willen. "Elk volk heeft de grondwet die het verdient" (Hegel).

De zin van het kapitalisme ligt volgens Marx in het feit dat het de noodzakelijke weg is om de grondslagen te leggen voor een socialistische maatschappijordening. Dit is misschien wel de enig mogelijke zin van het kapitalisme, maar niet de werkelijke : in feite vervult ze deze niet. Marx zou misschien de fout hebben begaan de enig mogelijke zin van het kapitalisme gelijk te stellen met de daadwerkelijke, de vervulbare zin van het kapitalisme.

Marx heeft hier misschien een vergissing begaan op grondslag van een te groot optimisme, maar niettemin heeft het kapitalisme zijn bestaansreden alleen in deze enig mogelijke zin. Deze zou dan tot bestaansreden van het kapitalisme geworden zijn, alleen doordat de mensheid erin de enig mogelijke zin zoekt. Maar dan zou de mogelijkheid bestaan om dit kapitalistisch 'experiment' af te breken, indien de inspanning ervoor gemotiveerd wordt door zijn bestaansreden. Dan zou de onvervulbaarheid van deze zin ook het afbreken van het kapitalisme tot gevolg moeten hebben. Vanaf het ogenblik dat men de bestaansreden als een illusie zou doorzien, zou het voortbestaan ervan tot een einde

moeten komen, tenzij men in een illusie wenst te blijven geloven. Dit is het perspectief dat zich blijft openen vanuit de analyse van Marx. Zo'n analyse zou dan niet tot gevolg hebben dat de doelstelling van het kapitalisme opgeheven zou worden, maar dat het kapitalisme een ongeschikt middel voor deze doelstelling zou zijn. De doelstelling - het socialisme - zou dan wel bij het opheffen van het kapitalisme gemodificeerd worden : de illusoire kanten van het socialisme die verband houden met de noodzakelijke vooropstelling van het kapitalisme zouden dan ook moeten vervallen, bijvoorbeeld de idee om het socialisme op te bouwen op grondslag van een ontwikkeld productieapparaat. We zouden er ons dan moeten op toeleggen een socialisme op te bouwen op grondslag van schaarste in plaats van op rijkdom. Dieper gaande moeten we afzien van de noodzaak een socialisme op te bouwen waarbij het voor de oplossing van de humane problemen het voldoende is, de materiële problemen op te lossen. Marx meende dat de ideologische problemen zich bijna automatisch zouden oplossen wanneer de materiële problemen opgelost zouden zijn. Zeer veel ideologische problemen zijn misschien zo op te lossen, bijvoorbeeld een geweldregime in een getto dat bestaat omdat er voedselschaarste is. We moeten echter afzien om op een principiële manier de oplossing van de humane problemen uit te stellen omdat de materiële problemen eerst opgelost moeten worden. In deze dubbele zin zouden we de voorstelling van het einddoel - het socialisme - moeten wijzigen.

Marx heeft het dilemma van het hedendaagse socialisme aangevoeld; indien dit dilemma - geen socialisme zonder noch met kapitalisme - optreedt, dan zijn er slechts twee mogelijkheden om het socialisme te realiseren. De eerste mogelijkheid is het kapitalisme toch zover te ontwikkelen om het noodzakelijk geacht productieapparaat op te bouwen. Dit met alle middelen proberen is nog de enig mogelijke zin van

ons bestaan. Marx heeft dit gezien na 1867 - de verschijningsdatum van "Das Kapital" : op de vaststelling van Engelse arbeiders dat het staken voor loonsverhoging voor Marx blijkbaar zinloos is, antwoordt deze - in "Loon, prijs en winst" - dat de loonsverhoging ofwel wordt omgerekend en dus geneutraliseerd in de prijzen van de waren (de produktiekosten zijn gestegen), ofwel wordt de mogelijkheid tot socialisme verminderd. Het staken voor loonsverhoging is zinloos, maar men moet toch staken, zegt Marx, want anders worden de arbeiders tot arme duivels herleid; ook om psychologische redenen moet men staken. Ofwel moeten we als tweede mogelijkheid het besluit trekken dat we door het kapitalisme toch nergens komen; dat we bijgevolg een socialisme moeten opbouwen dat onafhankelijk is van de opbouw van het kapitalisme. Ook deze idee is reeds bij Marx aanwezig. Na 1867 vragen enkele Russische socialisten hem : "Indien gij gelijk hebt, dan moeten we onze sociaal-revolutionaire activiteiten stopzetten, en ons noodzakelijk eerst toelleggen op de opbouw van het kapitalisme". Marx antwoordt hierop dat een kapitalistisch tussenstadium tussen feodalisme en socialisme misschien niet voor elk land op deze aarde noodzakelijk is, en dat hij in "Het Kapitaal" geen omvattende theorie van de evolutie van de hele mensheid heeft gegeven.

Het herzien van Marx'analyse kan het verwijt van revisionisme oproepen, d.w.z. een rechtse afwijking van de marxistische lijn. Voor de zaak zelf echter is een herziening van Marx vanuit links noodzakelijk. Marx was voor een groot stuk bourgeois : hij was nog te veel te optimistisch m.b.t. het kapitalisme.

§ 8. Wat is kapitaal ?

Kapitaal is op de eerste plaats geld. (cfr. het vierde hoofdstuk "Omzetting van geld in kapitaal" van het eerste boek van "Das Kapital", getiteld "Het produktieproces van het kapitaal").

"Geld als geld en geld als kapitaal onderscheiden zich aanvankelijk slechts door het verschil in hun vorm van circulatie", dus niet door de kwantiteit !

"De onmiddellijke vorm van koopwarencirculatie is $W-G-W$: omzetting van waar in geld en heromzetting van geld in waar, verkopen om te kopen. Naast deze vorm vinden we echter een andere, die zich principieel van de eerste onderscheidt : de vorm $G-W-G$, omzetting van geld in waar en heromzetting van waar in geld, kopen om te verkopen. Geld, dat op de laatste wijze circuleert, verandert in kapitaal, wordt kapitaal en is reeds naar zijn bestemming slechts kapitaal".

Een tandarts die met zijn verdiende miljoenen een huis koopt, om er zelf in te wonen, is geen kapitalist. Hij heeft door de verkoop van zijn arbeid, die ook abstract gesproken een waar is, geld verkregen, waarmee hij een andere waar koopt, om een behoefte te bevredigen. Een kruidenier die voor 10.000 frank waren koopt om ze daarna met een forse winst te verkopen is een kapitalist. Wanneer men geld enkel gebruikt om in zijn levensonderhoud te voorzien, is men dus niet kapitalistisch.

Om te beoordelen of men te doen heeft met geld of kapitaal komt het niet op de sommen aan, maar wel op de circulatievorm, in het bijzonder op het laatste lid van de ketting $\dots-G-W-G-W-G\dots$.

Gaat het hier werkelijk over circulaties, zoals Marx beweert ? Er kan van circulatie of kringloop slechts in het tweede geval ($G-W-G$) sprake zijn. Wie een voorwerp (dat hij niet of slechts in geringe mate nodig heeft) verkoopt om iets te kopen ($W-G-W$), doet dat natuurlijk om iets anders te kopen. Men ver-

koopt geen piano om daarna dezelfde piano te kopen. De twee W 's in de formule ' $W-G-W$ ' zijn dus niet gelijk. Er is een reëel, zakelijk verschil tussen beide waren. De formule wordt dus beter als : W_1-G-W_2 geschreven.

Om deze reden is verkopen om te kopen zeker een vaak voorkomende en in die mate 'zich herhalende' handeling, maar ook steeds een eindige en in zich afgesloten handeling die haar doel buiten zich heeft en eindigt wanneer dit doel bereikt is : "De kringloop $W-G-W$ gaat uit van het extreem van een waar en wordt afgesloten met het extreem van een andere waar, die buiten de circulatie valt en tot de consumptie behoort. Consumptie, bevrediging van behoeften, kortom de gebruikswaarde is derhalve haar einddoel". Door het middel geld probeert men aan een andere waar te komen, waaraan men behoefte heeft. Daarentegen wordt een echte circulatie reeds duidelijker zichtbaar in de beweging van het geld, waarin het in kapitaal verandert : "De kringloop $G-W-G$ daarentegen gaat uit van het geld en komt ten slotte bij het geld terug. De voornaamste drijfveer, het uiteindelijke doel, is hier dus de ruilwaarde zelf... In de aankoop voor de verkoop ... zijn begin en einde hetzelfde, geld, ruilwaarde, en daardoor reeds is de beweging eindeloos". In plaats van kwalitatief verschillende gebruikswaarden, heeft deze kringloop alleen zin voor zover de twee G 's in de formule $G-W-G$ zich toch nog van elkaar onderscheiden, en wel op de enige wijze die nog overblijft, namelijk kwantitatief. Het begrip circulatie is hier ook niet helemaal toepasbaar, want beter is de formule $G-W-G'$, waarbij G' groter is dan G . De kapitalist koopt iets om het verder te verkopen, wanneer hij erop rekent meer geld te verkrijgen dan hij bij de aankoop ervoor heeft uitgegeven. "Die aangroei of het overschot ten opzichte van de oorspronkelijke waarde, noem ik - meerwaarde (surplus value). In de circulatie houdt de voorgeschoten waarde zich niet alleen

in stand, maar verandert ook haar waardegrootte, voegt aan zichzelf een meerwaarde toe, of neemt in waarde toe. En door deze beweging wordt ze in kapitaal omgezet". (Hier voert Marx zijn economisch sleutelbegrip 'meerwaarde' voor het eerst in).

"De circulatie van geld als kapitaal is daarentegen (in tegenstelling tot de bevrediging van behoeften door consumptie) doel-in-zichzelf, want de vermeerdering van de waarde bestaat slechts binnen deze steeds hernieuwde beweging. De beweging van het kapitaal is daardoor onbeperkt ... De gebruikswaarde mag dus nooit als het onmiddellijke doel van de kapitalist gezien worden. En evenmin de afzonderlijke winst op zichzelf, maar enkel de rusteloze beweging van het behalen van winst".

Het consumeren van luxegoederen plaatst de kapitalist buiten deze kapitaalmakende circulatievorm, en maakt hem daardoor (bijna) menselijk : ook hij bevredigt zijn behoeften.

Het onderscheid tussen de circulatievormen van geld als geld enerzijds, en geld als kapitaal anderzijds, is gelijk aan de tegenstelling die bestaat tussen een 'beweging', 'verrichting', bezigheid of activiteit die in haar eindigheid haar doel buiten zichzelf heeft en in die mate natuurlijk-eenvoudig doelmatig is, en die die in haar oneindigheid doel-in-zichzelf is, haar doel enkel en alleen binnen zichzelf heeft. Deze twee activiteitsvormen werden reeds zeer duidelijk door Aristoteles begrepen en weergegeven. Voor een activiteit die het doel buiten zichzelf heeft, gebruikte hij de term 'ergon' (arbeid). Doel en werk zijn hier als het ware niet verenigbaar; doelmatig werken is werken om met zijn werken te stoppen, bvb. het bouwen van een huis. De tweede vorm, die zijn doel in zichzelf heeft, duidde Aristoteles aan met het begrip 'energeia' (aan het werk zijnde), bvb. is musiceren, fluitspelen, het leven zelf. Men doet deze activiteiten niet om een doel erbuiten te bereiken. De 'energeia' is in wezen oneindig, maar kan in feite wel af-

gebroken worden. 'Ergon' is in wezen eindig.

Naar deze uiteenzetting van Aristoteles (namelijk in het eerste boek van zijn Politiek) verwijst Marx in een uitvoerige voetnoot van het hier besproken vierde hoofdstuk uit het eerste boek van "Het Kapitaal".

§ 9. Wat is volgens Marx kapitalisme ?

De conflictverhouding tussen gebruikswaarde en ruilwaarde wijst op een middel-doel-omkering.

Hebben we met de voorgaande uiteenzetting over de circulatievormen al een begrip van kapitalisme ? Neen, en dit niet alleen omdat ze abstrakt blijft. Want zelfs Aristoteles heeft zelfs deze circulatievormen reeds gekend en er namen aan gegeven : de eenvoudige circulatievorm noemt hij de "economische", de andere, $G-W-G$, de "chremastische". Economie betekent huishoudkunde (oikon = huis, huishouding, nomos = wet in het Grieks). De chremastiek wat letterlijk betekent "geldmakerij" noemt Aristoteles niet 'economisch', maar een abernatievorm. Aristoteles kent dus reeds geld als kapitaal. Bij de Grieken kent men echter - ook volgens Marx - nog geen kapitalisme. Kapitalisme komt als term van Louis Blanc, een tijdgenoot van Marx en Engels, die door hen als utopisch socialist bestempeld werd. Het suffix "-isme" beduidt in de term 'kapitalisme' ook, zoals in alle andere termen op "-isme", dat de stam van het woord - hier kapitaal - een principe aanduidt. Het kapitalisme - dat nergens door Marx uitdrukkelijk gedefinieerd wordt - is een economisch systeem waar de circulatievorm die kapitaal maakt, tot principe verheven wordt. Dit wil niet zeggen dat de andere circulatievorm in het kapitalisme verdwenen zou zijn. Een principe (begin-sel) is dat waaruit iets bestaat, ontstaat of begrepen wordt. De onmiddellijke vorm van warencirculatie ($G-W-G$) krijgt bijgevolg een ondergeschikte functie in het kapitalisme. Het is niet zo dat er geen gebruiksgoederen meer gemaakt worden; ze worden in principe echter alleen gemaakt wanneer ze winst opleveren. Brood wordt bijvoorbeeld onder een vorm geproduceerd die toelaat winst te maken. De eenvoudige circulatievorm speelt voor Marx bijvoorbeeld bij de verkoop van de menselijke arbeids-

kracht nog een rol : de arbeider verkoopt zijn arbeidskracht om geld te bekomen om gebruikswaaren te kunnen kopen. De kapitalist zal echter maar arbeidskracht kopen, wanneer hij ze kan gebruiken om winst te maken. Hij gebruikt ook soms arbeidskracht voor de publiciteit, om aan het kapitalisme een schijn van beschaving te geven.

Hoe komt het dat het kapitalisme de bovenhand kon krijgen ? En wat zijn de gevolgen hiervan ? Marx behandelde voornamelijk deze tweede vraag.

Wanneer de kapitaalvoortbrengende circulatievorm de bovenhand krijgt, gebeurt er iets tegennatuurlijks. Het lijkt relatief natuurlijk dat geld op een nuttige manier een bemiddelende rol speelt bij de behoeftenbevrediging.. Hier heeft men el een tijdsprobleem : een boer die een stal wil bouwen, die echter de helft van vijf oogsten kost, kan moeilijk deze halve oogst van vijf jaar bewaren, tenzij hij de waarde ervan in geld opspaat. Het kapitaal kan een ondergeschikte rol spelen bij het verwerven van gebruiksgoederen : de ketting $W-(G-W-G)-...$. In de tot principe gemaakte kapitaalvergarings wordt de behoeftenvervulling, tot middel, niet tot doel van het economisch systeem.

Gaat het in de twee gevallen van circulatie om koopwaren ? In $G-W-G'$ is W misschien wel best koopwaar te noemen. In W_1-G-W_2 zijn W_1 en W_2 gebruiksgoederen. De eerste zin van Marx' belangrijke werk luidt echter : "De rijkdom van de maatschappijen waarin de kapitalistische produktiewijze heerst, lijkt een kolossale opeenhoping van waren te zijn, waarvan de afzonderlijke waar de elementaire vorm is". Maar dan schikt Marx zichzelf naar dit grondkenmerk van de kapitalistische ekonomie, die alle produktie tot warenproduktie maakt, en bedient zich van een alomvattend, algemeen warenbegrip, dat aan

de koopwaren zowel gebruikswaarde als ruilwaarde toeschrijft, hoewel verder geldt : "Als gebruikswaarde hebben de waren in de eerste plaats een verschillende kwaliteit, als ruilwaarde kunnen slechts van verschillende kwantiteit zijn en bevatten dus geen atoom gebruikswaarde." Zo "is het echter juist de abstractie van hun gebruikswaarden die de ruilverhouding van de waren ogenschijnlijk kenmerkt. Binnen deze verhouding is één gebruikswaarde juist evenveel waard als om het even welke andere, als ze maar in de gepaste proportie voorschanden is." Maar ten slotte wordt duidelijk dat de eigenlijke 'warenwaarde' - de waarde van de waar als waar, in onderscheid met van gebruikswaarde - zich precies realiseert in de ruilwaarde, die niets uit te staan heeft met om het even welke gebruikswaarde. We zagen echter dat in de onmiddellijke 'waren'-circulatie het 'einddoel' de 'gebruikswaarde' is en dus het concrete onderscheid tussen het verkochte voorwerp en het voorwerp dat voor de opbrengst aangekocht werd, essentieel is. Men verkooft toch niet een of ander voorwerp uit zijn bezit om daarvoor 'waren' te kopen - tenzij men zich juist in dat soort handel zou willen begeven waarin geld kapitaal wordt. Zo min gaat een huisvrouw winkelen om 'waren' te kopen (wat ze voor de handel ar ongetwijfeld zijn), maar koopt ze wat ze 'nodig' heeft, bepaalde, slechts binnen enge grenzen door andere vervangbare 'dingen' : ze heeft brood 'nodig', aardappelen, lucifers, zeep enzovoort. Gebruikswaarden zijn steeds menigvuldig, zettelijk en kwalitatief. Ruilwaarden zijn eenvormig, abstract en kwantitatief. Het verschil tussen een auto en lucifers is op het vlak van de ruilwaarde louter kwantitatief, maar op het vlak van de gebruikswaarde is het zo dat men met lucifers niet kan rijden. Marx identificeert de koopwarenwaarde met de waarde tout court, en met de ruilwaarde. Hij zegt zelf over de verhouding gebruikswaarde - (koopwaren)waarde het volgende : "Een ding kan gebruikswaarde zijn zonder waarde te zijn ...

Een ding kan nuttig zijn en een produkt van menselijke arbeid zijn, zonder waar te zijn. Hij die (bijvoorbeeld) door zijn produkt in zijn eigen behoefte voorziet, schept weliswaar gebruikswaarde, maar geen waar." Anderzijds geldt ook : "Geen ding kan waarde zijn zonder gebruiksvoorwerp te zijn. Is het nutteloos, zo is ook de arbeid die erin vervat ligt, nutteloos, telt hij niet als arbeid en vormt hij bijgevolg geen waarde" en dan is het ding ook waardeloos als waar. "Indien die dingen niet kwalitatief verschillende gebruikswaarden zouden zijn, en bijgevolg produkten van kwalitatief verschillende vormen van nuttige arbeid, dan zouden ze geenszins als waren tegenover elkaar geplaatst kunnen worden", ofschoon de waren "als ruilwaarden" toch volgens de vroegere bepaling "geen atoom gebruikswaarde bevatten" en "het juist de abstraktie van hun gebruikswaarden" scheen te zijn "die de ruilverhouding van de waren ogenschiijnlijk kenmerkt". De oprichter van General Motors zei : "The aim of this company is to make money, not cars". Hij is er blijkbaar absoluut niet in geïnteresseerd auto's te maken, hij kon evengoed iets anders maken. Maar het is wel duidelijk dat hij toch geen winst kan maken, zonder iets te produceren dat niet enigerwijze een schijn van gebruikswaarde heeft. De kapitalist is geïnteresseerd in het feit dat mensen auto's kopen, ten dele gedwongen, ten dele verleid. In de publiciteit wordt de schijn van gebruikswaarde voorgespiegeld.

De conflictverhouding tussen gebruikswaarde en ruilwaarde wijst op iets. De twee circulatievormen staan niet onschuldig naast elkaar. Aristoteles' begripsindeling in "ergon" en "energeia" gaat hier inderdaad niet op : bij hem kunnen de twee vreedzaam naast elkaar bestaan. Hier is het bij de circulatievorm $G-W-G$ zo dat deze noodzakelijk ingrijpt op de circulatievorm $W-G-W$, omdat ze maar kan bestaan in een omkering ervan. In $W-G-W$ wordt het geld als ruilmiddel gebruikt, wat zijn natuurlijke functie is. In $G-W-G$ wordt gebruikswaarde ruilwaarde en het geld wordt in de plaats van middel doel. De koopwaar moet

een gebruikswaarde hebben, maar ze wordt geproduceerd met de bedoeling iets tot doel te maken dat in de natuurlijke verhouding middel is. Er gebeurt geen verandering binnen de doelmatige activiteit, maar een verandering van de doelmatige activiteit zelf in "divertissement" (Pascal). Kapitalisme als verdraaiing van de middel-doel-verhouding is gesteund op "divertissement", verstrooiing, afleiding. Pascal beschreef met deze term de jacht en het spel. Bij de jacht wordt het natuurlijke doel - de buit - omgezet tot voorwendsel, tenzij men jaagt om in zijn levensonderhoud te voorzien. Men jaagt - als "divertissement" - omwille van het jagen zelf, men heeft er geen plezier in als de buit zomaar aangeboden zou worden. Men speelt omwille van het genoeg. Het geld dat men erbij kan verdienen is slechts een voorwendsel, maar zonder het inzetten van geld zou het spel niet meer aantrekkelijk zijn. De buit en het geld zijn slechts voorwendsel, maar toch noodzakelijk, om respectievelijk te jagen en te spelen. Het kapitalisme is niet geïnteresseerd in het produceren van gebruikswaarden, die echter onmisbaar blijven als voorwendsel. Dit is de bepaling van spel : het doel is tot voorwendsel geworden. Het onnatuurlijke van het kapitalistisch systeem ligt in zijn principiële ondoelmatigheid : het tot doel maken van een middel. Pascals "divertissement"-begrip is een kritiek op Aristoteles' "energeia"-begrip : er bestaan volgens Pascal enkel doelmatige en op de kop gestelde doelverhoudingen. Hoe is zo'n omwenteling van de doelverhoudingen mogelijk ? Waarom haalt het kapitalisme de bovenhand ?

§ 10. Het kapitalisme is essentieel een economisch systeem dat berust op een fundamentele en principiële middel-doel-omdraaiing van de menselijke behoeftenbevrediging; dit blijkt uit de tegenstelling tussen het principe van het kapitalisme en menselijke arbeid.

In een brief aan Engels van 24 augustus 1867 - kort na het verschijnen van het *Kapitaal* - schrijft Marx : "Het beste van mijn boek is 1. (daarop berust alle inzicht in de feiten) het dubbele karakter van de arbeid, naarmate hij zich uitdrukt in gebruikswaarde en ruilwaarde...- wat dadelijk in het eerste hoofdstuk op de voorgrond treedt." In het eerste hoofdstuk over 'De waar' vat Marx samen :

"Alle arbeid is enerzijds verbruik van menselijke arbeidskracht in fysiologische zin en in deze hoedanigheid van gelijkvormige, menselijke of abstract menselijke arbeid vormt hij de warenwaarde. Alle arbeid is anderzijds verbruik van menselijke arbeidskracht in een bijzonder doelgerichte vorm, en in deze hoedanigheid van concrete nuttige arbeid produceert hij gebruikswaarden."

En de daarmee samengevatte uiteenzetting leidde Marx in met de aanwijzing, dat "deze tweeslachtige natuur van de in de waren besloten arbeid" voor het eerst door hem kritisch is aangeduid en dat dit punt "het articulatiepunt" is "waarrond het inzicht in de politieke economie draait".

We moeten, uitgaande van de voorgestelde interpretatie van Marx' werk, komen tot het kernpunt, het articulatiepunt, het "springpunt". Dit geldt dan als een bevestiging van de voorgestelde interpretatie, die luidt : wat Marx - ook al heeft hij het niet expliciet gezegd - als wezen van het kapitalisme heeft gezien, is een economisch systeem dat berust op een fundamentele en principiële middel-doel-omdraaiing van de menselijke behoeftenbevrediging, een economisch systeem van principiële ondoelmatigheid.

Uitgaande van de twee circulatievormen kunnen we stellen : de tegenstelling tussen beide circulatievormen is in feite maar een oppervlakkige uitdrukking van een diepere tegenstelling, nl.

tussen het principe van het kapitalisme - de G-W-G' - circulatievorm - met het wezen van de doelmatige menselijke activiteit als zodanig, met de menselijke arbeid. Waarop berust de doelmatigheid van een gedraging ? Ze hangt af van het voorwerp dat men gaat bekomen, dit moet namelijk zelf doelmatig aangepast zijn aan de behoeften die men heeft. Wanneer men honger heeft, verkoopt men zijn piano om brood te kopen; het zou ondoelmatig zijn een trompet te kopen om zijn honger te stillen. De doelmatige geschiktheid van het verworven object hangt ervan af of het object in kwestie uitdrukkelijk gemaakt is voor de bevrediging van bestaande behoeften.

"De jas is een gebruikswaarde die een bijzondere behoefte bevredigt. Om hem te vervaardigen is een bepaalde produktieve activiteit nodig. Deze is bepaald door haar doel, werkwijze, object, middelen en resultaat. Arbeid waarvan het nut tot uiting komt in de gebruikswaarde van zijn produkt of in het feit dat zijn produkt een gebruikswaarde is, noemen we nuttige arbeid... Zo hebben we dus gezien dat in de gebruikswaarde van iedere koopwaar een bepaalde doelmatig produktieve activiteit of nuttige arbeid besloten ligt."

De doelmatigheid hangt dus af van het werk waardoor een object voortgebracht is. De doelmatigheid van deze handeling (verkoopen om te kopen) - de zogenaamde 'onmiddellijke vorm van warencirculatie' - komt dus voort uit de doelmatigheid van de produktieve activiteit of van de nuttige arbeid zelf, waarover Marx overigens zegt : "Als schepper van gebruikswaarden, als nuttige arbeid, is de arbeid ... een van alle maatschappijvormen onafhankelijke bestaansvoorwaarde voor de mens, een eeuwige, natuurlijke noodzaak..." (Er bestaat dus tenminste toch één eeuwige natuurnoodzakelijkheid voor Marx !). Doelmatigheid is niet zo maar een bijkomstige eigenschap van menselijke arbeid, maar juist met Marx moet men stellen dat doelmatigheid het specifieke van de menselijke arbeid is :

"We gaan uit van de vorm van arbeid, zoals deze uitsluitend bij de mensen voorkomt. Een spin verricht werkzaamheden, die lijken op die van een wever; een bij maakt door het bouwen van haar wassen cellen menig menselijk architect beschaamd. Maar wat bij voorbaat de

slechtste architect van de beste bij onderscheidt, is dat hij de cel in zijn hoofd gebouwd heeft, voordat hij ze in was bouwt. Op het einde van het arbeidsproces wordt een resultaat bereikt dat bij het begin reeds in de voorstelling van de arbeider en dus reeds ideëel aanwezig was. Niet dat hij uitsluitend een vormverandering van het natuurlijke tot stand brengt: hij realiseert in het natuurlijke tegelijk zijn doel, dat hij kent en dat de aard en de wijze van zijn handelen doelmatig bepaalt, en waaraan hij zijn wil moet onderwerpen. En deze onderwerping is geen op zichzelf staande handeling. Naast de inspanning van de organen die arbeiden, is verder voor de gehele duur van de arbeid de doelmatige wil, die zich in opmerkzaamheid uit, vereist; en wel des te meer naarmate de arbeid de arbeider minder door de eigen inhoud en de aard en wijze van uitvoering met zich meesleept, naarmate de arbeid minder daardoor van zijn arbeid geniet als het spel van zijn eigen lichamelijke en geestelijke krachten". (uit het vijfde hoofdstuk van het eerste boek van "Het Kapitaal")

(Marx is dus geen naïeve materialist; hij heeft het over de 'werkzaamheid van het menselijk bewustzijn'.)

Het specifiek-menselijke van het werk is dus niet het speelse; het 'genot' van een 'spel' van de lichamelijke en geestelijke krachten die zo te zeggen sportief actief zijn, kan de arbeider wellicht welgevallen, maar is juist niet eigen aan de menselijke arbeid als specifiek-menselijke, dus doelmatige arbeid; veeleer herinnert dit genot aan zijn verwantschap met de eerder speelse 'arbeid' van de dieren. Het speelse behoort eerder tot het dierlijke: een kat speelt bijvoorbeeld met een muis; dit herinnert aan het ondoelmatig jagen dat Pascal beschreven heeft. De menselijke vorm van genot bij de arbeid ligt in het verwezenlijken van het doel. De menselijke creativiteit kan wel speels zijn, maar dit verveelt vlug. Een schilder die enkel maar in het produceren, in het bestrijken van doek met verf amusement vindt, stopt er vlug mee. Een menselijke vorm berust eerder daarop dat iets tot stand komt, dat hij mede beoogt, hoe vaag ook aanwezig.

Het conflict tussen de twee circulatievormen brengt het kapitalisme in conflict met het specifiek-menselijk karakter van menselijke arbeid zelf.

Tussen een economisch systeem dat kapitaalcirculatie tot principe maakt en arbeid treedt ook een analoog conflict op als tussen de ruilwaarde en de gebruikswaarde. De twee circulatievormen staan ook niet onverschillig naast elkaar. Het kapitalisme is enerzijds wel niet geïnteresseerd in het doelmatig karakter van de arbeid, in het voortbrengen van nuttige objecten, maar toch moet ze op de gebruikswaarde van haar voortgebrachte objecten beroep doen. De "circulatievorm van alle kapitaal" - "deze gepassioneerde jacht op waarde" van waren - misvormt het doel van alle nuttige arbeid, namelijk de gebruikswaarde, tot zuiver voorwendsel voor de "rusteloze beweging van het behalen van winst", daar hij de gebruikswaarde van wat voor hem slechts waar zonder meer is, als voorwendsel toch nog wel nodig heeft. Deze circulatievorm vervreemdt daarmee voortdurend de menselijke arbeid zelf, vervreemdt hem namelijk van zijn eigen doel en doelmatigheid, vervreemdt, berooft hem van zijn eigen wezen. Het conflict ontstaat juist doordat de beweging van het kapitaal (of moderner gezegd, de 'groei van de economie' in het teken van het kapitalisme) enerzijds onverschillig blijft ten opzichte van de doelmatigheid en het menselijk karakter van nuttige arbeid, maar anderzijds deze toch nog nodig heeft en juist daardoor ertoe gedwongen wordt ze van zichzelf te vervreemden om ze te kunnen gebruiken. Want in ieder geval blijft de afhankelijkheid en de herkomst van 'menselijke arbeid' ook van de tot zuivere waren herleide gebruikswaarden niet alleen van bijkomstige aard, maar wordt zij het constituerende principe voor de waardeform van de waren zelf, en wel in een misvormde zin. "Konden de waren spreken, dan zouden ze zeggen : onze gebruikswaarde kan de mensen wel interesseren. Ze komt ons niet als dingen toe. Wat ons echter wel als dingen toekomt, is onze waarde. Onze eigen omloop als waren-dingen bewijst dat. We zijn alleen als ruilwaarden op elkaar betrokken". (En "de waarde-vorm van het arbeidsprodukt is de meest abstracte, maar ook de meest algemene vorm van de burgerlijke produktiewijze,

die hierdoor als een bijzondere soort maatschappelijke produktie en daarmee tegelijk historisch gekarakteriseerd wordt".) Binnen de ruilverhouding nu "geldt een gebruikswaarde juist evenveel als elke andere, als ze maar in de gepaste proportie voorhanden is". De waarde van de waren zelf is "het gemeenschappelijke dat in de ruilverhouding of ruilwaarde van de waren aanwezig is". Waarop berust nu dat wat aan alle waren gemeenschappelijk is, wat deze waren gezamenlijk naar believen onder elkaar ruilbaar maakt (eenmaal "in gepaste proportie voorhanden"), en iedere waar in wezen met iedere waar gelijkstelt ? Ook dit is niet anders dan hun gemeenschappelijke oorsprong in menselijke arbeid :

"Ziet men af ... van de gebruikswaarde van het warenlichaam, dan blijft hun nog een eigenschap over : ze zijn produkten van de arbeid. En toch is ook het arbeidsprodukt ons reeds onder onze handen veranderd. Zien we af van zijn gebruikswaarde, dan ook van de lichamelijke bestanddelen en vormen die het tot gebruikswaarde maken. Het is niet langer tafel of huis of garen of een ander nuttig ding. Al zijn zinnelijk waarneembare hoedanigheden zijn uitgewist. Het is ook niet langer het produkt van een andere bepaalde produktieve arbeid. Met het nuttige karakter van de arbeidsprodukten verdwijnt het nuttige karakter van de in hen voorgestelde arbeid, en zo ook verdwijnen de verschillend concrete vormen van deze arbeid, ze onderscheiden zich niet langer, maar zijn alle gereduceerd tot gelijke menselijke arbeid, abstract menselijke arbeid.- Laten we nu het overschot van de arbeidsprodukten bekijken. Van hen is er niets overgebleven tenzij datzelfde spookachtige objectkarakter, niets anders dan een gelei van ononderscheiden menselijke arbeid, dat wil zeggen van het gebruik van menselijke arbeidskracht zonder aandacht voor de vorm van dit verbruik. Deze dingen tonen alleen nog dat in hun produktie menselijke arbeidskracht verbruikt werd, menselijke arbeid opgehoopt is. Als kristallen van deze maatschappelijke substantie die hun allen gemeenschappelijk is, zijn ze waarden - waren-waarden".

Beslissend is echter wat er gebeurt met de menselijke arbeid, waarop natuurlijk ook zo nog een beroep gedaan wordt. "De gelijkheid van volkomen verschillende arbeidsvormen kan alleen bestaan in een abstrahering van hun werkelijke ongelijkheid, in de reductie tot het gemeenschappelijke karakter dat zij als

verbruik van menselijke arbeidskracht, als abstract menselijke arbeid bezitten". Ook hier nog kan en moet steeds van "menselijke arbeid" gesproken worden, die ook voor "de beweging van het kapitaal" de grondslag blijft, maar nu nog alleen van "abstract" menselijke arbeid. Maar wat wordt prijsgegeven met deze abstrahering en reductie ? Niets anders dan de doelmatigheid en daarmee de nuttigheid, de bepaaldheid en concreetheid van de produktieve activiteit, dus niets anders dan het specifiek menselijke van de arbeid zelf. Kapitaal en menselijke arbeid als zodanig komen met elkaar in conflict. In de circulatievorm $G-W-G'$ 'interesseert' de arbeid niet meer als produktieve activiteit van de mens in haar menselijk wezen, maar slechts als "verbruik van menselijke arbeidskracht in fysiologische zin" : het produktieproces van het kapitaal bestaat in en baseert zich op deze reductie van de menselijke zin van de arbeid tot zijn zuiver fysiologische, dat wil zeggen typisch onmenselijke zin, namelijk verbruik van kracht (arbeidskracht).

De spil van alle 'facts' in de kapitalistische ekonomie is de tweeslachtigheid van menselijke arbeid : het kapitalisme berust op de menselijke arbeid en anderzijds op de afbraak van het humane in de menselijke arbeid. Men kan geen doelmatig werk verrichten zonder fysiologische arbeidskracht te verbruiken, maar arbeidskracht kan men wel verbruiken in de fysiologische zin van het woord, zonder dat het tot doelmatige arbeid komt. Enerzijds heeft de menselijke arbeid een natuurlijk karakter - zijn verband met de dierlijke 'arbeid' - en anderzijds zijn specifiek-menselijk karakter. Van deze tweegespletenheid van het menselijk prestatievermogen moet het kapitalisme profiteren, waarbij het spekuleert op het menselijk karakter van de arbeid die gebruikswaarden voortbrengt, maar hiervan abstraktie maakt en zelfs gedwongen is abstraktie te maken van het doelmatig karakter van de menselijke arbeid. Indien - zoals 'de jonge' Marx expliciet stelt - de doelmatigheid (van de menselijke arbeid) het wezen van de mens is, dreigt het kapitalisme het wezen

van de mens te vernietigen. De mens vervreemdt van zijn eigen activiteit. De mens wordt vreemd aan zijn specifieke bestaanswijze :

"Het resultaat van dit alles is dus dat de mens (de arbeider) zijn activiteit alleen voor zover het zijn dierlijke functies - eten, drinken en zich voortplanten - betreft als een vrije activiteit ervaart, en op zijn hoogst misschien nog zijn manier van wonen en zijn persoonlijke opschik, maar dat hij zich in zijn menselijke functies alleen nog maar als dier ervaart. Het dierlijke wordt het menselijke en het menselijke het dierlijke. Dit houdt niet in dat eten, drinken, zich voortplanten enz. geen echte menselijke functies zouden zijn. Maar in abstracto gezien, losgemaakt van de overige menselijke activiteiten en tot laatste en enige doeleinden gemaakt, zijn zij dierlijk". (het al eerder aangehaalde citaat uit het eerste van de Parijse Manuscripten).

§ 11. De meerwaardevorming en de uitbuiting berusten op het dubbele karakter van de menselijke arbeid.
De "Universele Aanvaarding" van het kapitalisme.

Het conflict tussen de moderne economische ontwikkeling onder de heerschappij van het 'kapitalisme' en het menselijk wezen van de nuttige arbeid vindt zijn concrete uitdrukking in de vorm en het fenomeen van de kapitalistische uitbuiting van de arbeiders. Het blijkt namelijk dat deze uitbuiting van haar kant juist steunt op die reductie van iedere menselijke arbeid - als concrete, nuttige arbeid die gebruikswaarden in doelgerichte vorm produceert - tot het pure verbruik van abstracte arbeidskracht in fysiologische zin. Hoger hebben we de passus in het vierde hoofdstuk van het eerste boek van "Het Kapitaal" aangesneden waarin het begrip "meerwaarde" ingevoerd is. Beslissend voor de circulatievorm van geld als kapitaal is, dat in deze vorm "de oorspronkelijke voorgeschoten waarde" "een meerwaarde toevoegt of haar waarde verhoogt"; en pas "deze beweging verandert ze in kapitaal". Maar het bleef daar nog onopgehelderd, hoe dit dan mogelijk is. Het antwoord op deze vraag geeft Marx in de slotparagraaf over "Aankoop en verkoop van arbeidskracht" van het hoofdstuk over de "Verandering van geld in kapitaal"; en verder in de paragraaf over het "waardeverhogingsproces" zelf in het volgende vijfde hoofdstuk, het eerste van de derde afdeling die over "de produktie van de absolute meerwaarde" handelt. In de kernachtige vaststelling van Engels : Marx "onderzocht de verandering van geld in kapitaal, en bewees dat ze op de aankoop en verkoop van arbeidskracht berust". Bedoeld is : winst maken, een meerwaarde toevoegen, de waarde verhogen, kan het kapitaal ten slotte alleen uit de aankoop van één eigensoortige "waar", namelijk een waar "waarvan de gebruikswaarde zelf de eigensoortige hoedanigheid zou bezitten bron van waarde te zijn, waarvan het werkelijke verbruik dus zelf concretisering van arbeid zou zijn, en daardoor waardeschepping. En de geldbezitter vindt op de markt zelf een specifieke waar - het arbeidsvermogen of de arbeids-

kracht". Deze 'waar' wordt gekocht om te verkopen, nu echter niet om ze 'zelf' opnieuw te verkopen (G-W-G'), maar om ze door de kapitalist te laten verbruiken. Ze wordt waar als produkt voor het verbruik van arbeidskracht, voor haar consumptie door de kapitalist. Dit is juist de gebruikswaarde van deze 'waar' (de arbeidskracht) : dat zij gebruikt kan worden om andere gebruikswaarden te vervaardigen die als waren verkocht kunnen worden. En "het consumptieproces van de arbeidskracht is tegelijk het produktieproces van waren en van meerwaarde". In tegenstelling tot de natuurlijke gerichtheid op de vervaardiging, aanschaffing en consumptie van gebruikswaarden tot bevrediging van menselijke behoeften, is "het geheim van het profijt-maken" gebaseerd op de consumptie, namelijk op het zuiver verbruik van de abstrakte arbeidskracht van de mens in fysiologische zin, met als doel, bij de eerste kijk, de warenproduktie, in feite echter niets anders dan de produktie van het kapitaal zelf.¹

Marx zegt dat de spil van "Het Kapitaal" het dubbele karakter van de menselijke arbeid is, namelijk enerzijds is arbeid fysiologisch gezien krachtverbruik en anderzijds is arbeid doelmatige activiteit die aan de vervulling van menselijke behoeften is aangepast. Het kapitalisme gebruikt arbeid in de tweede bete-

1. Marx onderzocht de voorwaarden waaraan het kapitalisme minimaal moet voldoen om te kunnen bestaan. Er treden echter in het bestaande kapitalisme factoren op die het in gedrang brengen. Bijvoorbeeld de lonen zijn meestal hoger dan in een kapitalisme in zijn meest zuivere vorm. Dit wordt echter in het totaalbeeld gecorrigeerd. Marx onderzocht enkel de noodzakelijke voorwaarden, dus waarzonder het kapitalisme niet kan bestaan, niet de bestaande verschijningsvorm.

kenis enkel nog als object van uitbuiting door de menselijke arbeid enkel te verbruiken als fysiologische arbeidskracht. Op het dubbele karakter van de menselijke arbeid berust de uitbuiting.

De vorming van meerwaarde door uitbuiting stelt Marx eenvoudig als volgt voor :

1) De prijzen van alle goederen worden door niets anders bepaald dan door de produktiekosten, d.w.z. de kostprijs van de arbeidstijd nodig om de waar te produceren. De nodige produktiemiddelen, de slijtage van de machines, en de grondstoffen leveren zeker geen bijdrage tot de meerwaardenvorming. Hun kostprijs berust ook op de arbeidstijd die nodig is om deze te maken. Prijzen zijn dus niet bepaald door vraag en aanbod : Vraag en aanbod kunnen slechts de schommelingen van de prijs bepalen, niet het peil waarrond de schommelingen plaatsgrijpen. De prijs van een waar wordt volledig bepaald door de kostprijs van de arbeidstijd, die nodig is om de waar te produceren.

2) Arbeid is ook een koopwaar die op de markt wordt gevonden. Het loon is de prijs voor de produktiekosten van de arbeidskracht, namelijk de levensmiddelen die noodzakelijk zijn om de arbeider zijn kracht terug te laten winnen. De arbeider wordt slechts dat gedeelte van de arbeidstijd uitbetaald dat hiervoor noodzakelijk is. De kapitalist beschikt echter over de producten die gedurende de hele arbeidstijd gemaakt worden. De arbeider wordt bijvoorbeeld werkelijk slechts vier uren uitbetaald, de tijd die noodzakelijk is om zijn levensmiddelen te produceren, alhoewel hij acht uren werkt. Het verschil tussen de prijs van de menselijke arbeid in fysiologische zin van het woord en de waarde van wat de arbeider op 1 dag produceert, vormt de basis van de meerwaarde.

De kapitalist evalueert de arbeidskracht op een verschillende manier op het ogenblik dat hij ze koopt dan op het ogenblik dat hij ze verkoopt. Als hij de arbeid koopt ziet hij ze louter fysiologisch, namelijk omzetting van levensmiddelen in arbeids-

kracht. Als hij ze verkoopt, verkoopt hij het produkt als resultaat van de specifieke inspanning om het object in enige nuttige vorm op de markt te brengen, in functie van zijn zakelijke eigenschappen.

Het woord "uitbuiting" roept verontwaardiging op, niet in het minst bij de verdedigers van het kapitalisme. Hiertegenover kan men 3 soorten opmerkingen maken.

Ten eerste geeft men, wanneer men niet over uitbuiting wil praten, vage verklaringen over andere factoren die eigenlijk de bron van de meerwaarde zouden zijn, namelijk investeringen, renovaties, rationalisering. Maar hoe komt de kapitalist aan het geld hiervoor, en waarom blijft hij dan roepen om loonmatiging, indien de rationalisering, renovaties, ... aan de grondslag liggen van de winst, en er geen winst kan gemaakt worden door loonmatiging, dat toch maar een eufemisme voor uitbuiting is. Enkel roef en bedrog en 'gratis' grondstoffen - die ook maar verkrijgbaar zijn door middel van menselijke arbeid - liggen aan de basis van meerwaardevorming.

Ten tweede zegt men dat door de kapitalisten veel hogere lonen zijn toegestaan dan alleen maar (de prijs) om de arbeider in staat te stellen in zijn onmisbare levensmiddelen te voorzien voor het herwinnen van zijn arbeidskracht. De lonen zijn inderdaad niet louter de prijs van de noodzakelijke levensmiddelen, maar, wat hebben in werkelijkheid de arbeiders aan wat ze boven de levensmiddelen verdienen ? Waarvoor worden deze bijkomende 'lonen' gebruikt ?

Marx stelt daarbij enkel het principe voorop waaruit volgens hem alleen de produktie van meerwaarde kan bestaan, namelijk alleen de produktiekosten van arbeidskracht is de grens waarboven de winst niet kan stijgen. Door het principe te stellen heeft Marx enkel bedoeld : voor zover je winst maakt, dan enkel zo. Bedrijven die het op een andere manier proberen, gaan spijtig genoeg failliet.

Ten derde gaan de kapitalisten telkens protesteren tegen het

gebruik van het woord uitbuiting. De loonmatiging is volgens hen noodzakelijk omdat ze per slot van rekening in het belang van de arbeiders zelf zou zijn. Men moet de lonen matigen om de fabrieken te verfraaien, goedkope huizen voor de arbeiders te bouwen ... Het afstand doen van de werkelijke opbrengst zou de enige weg zijn voor de arbeiders om een enigszins menswaardig bestaan te bereiken. Dit is echter reëel onze vraag. De niet-marxistische apologeten komen op dit punt met Marx overeen. De uitbuiting is een noodzakelijke weg om een betere maatschappij te realiseren.

In dit perspectief kan men een aantal preciezer vragen dan Marx stellen. Marx' rekensommetje met het aantal werkelijk betaalde arbeidsuren en het aantal gepresteerde arbeidsuren legt nogal vlug het verband tussen het dubbel karakter van de arbeid en de meerwaardevorming. Dit rekensommetje is toch niet het werkelijke kunststukje van de kapitalist; zijn kunststuk bestaat er toch eerder in, ten eerste, de arbeider te doen aanvaarden betaald te worden in functie van de levensmiddelen noodzakelijk om zijn arbeidskracht te herwinnen, in plaats van de echte waarde van de opbrengst van één dag, en, ten tweede, het geproduceerde goed door deze uitgebuite arbeider te laten kopen. Hoe slaagt de kapitalist erin deze rekening te laten aanvaarden? Marx geeft hierop bijna geen antwoord. De antwoorden die hierop door latere marxisten gegeven zijn, zijn de volgende.

Ten eerste, geweld. De arbeider wordt gedwongen om te werken omdat hij in een situatie van chantage zit, en dit spijs het middel van de staking. Absoluut is die dwang niet. Syndikale akties zijn een mogelijk tegenmiddel. De dwang houdt echter op wanneer het niet alleen maar gaat om het verkrijgen van noodzakelijke levensmiddelen, maar wanneer men werkt voor niet-noodzakelijke goederen. Waarom zijn er geen kopersstakingen? De 'luxeprodukten', zoals bijvoorbeeld de auto's, zijn toch alleen maar noodzakelijk omwille van de andere. Met auto's worden

de kinderen van school gehaald omdat ze niet door andere mensen overreden zouden worden, die eveneens hun kinderen van school halen. Zijn we niet eerder slachtoffer van zelfdwang ? Men geeft de voorkeur aan het bekende uit vrees voor het onbekende. Een tweede verklaring die voor de "Universele Aanvaarding", - in plaats van de Grote Weigering (Marcuse) -, wordt gegeven, is manipulatie. De mens is zodanig gemanipuleerd dat hij de groteske voorwaarden van het kapitalisme aanvaardt. De manipulatietheorieën hebben echter verregaande vooropstellingen : ten eerste wordt in grote mate de stommitheit, de stupiditeit van de grote massa van de mensen, die deze voorwaarden aanvaarden, voorondersteld; terzelfdertijd vooronderstelt men in grote mate de duivelse kunst van de verleiding, die echter ook aan het onwaarschijnlijke grenst. (Goebbels' veelbesproken manipulatietechnieken zijn eenvoudige techniekjes). Men vooronderstelt daarbij dat elke vorm van tegenmanipulatie, tegenpropaganda gedaan zou zijn zonder enige invloed te blijven. Waarom dringen deze tegenmanipulaties niet door ? Dit is een eigenaardige situatie die tegen de manipulatiethesis spreekt.

Een derde antwoord op de vraag naar de universele aanvaarding van de voorwaarden van het kapitalisme vinden we bij Marx zelf. Een revolutie heeft volgens hem twee voorwaarden. Naast een voldoende ontwikkeld produktieapparaat is er nog een volledige pauperisering, proletarisering van het grootste deel van de massa noodzakelijk, die dan aan de revolutie zal deelnemen omdat ze niets anders te verliezen hebben dan hun ketens. Dat het echter niet zover komt, daarvoor zorgt ... de syndikale aktie ! In de grond wordt het kunststuk van het kapitalisme universeel aanvaard. We weten blijkbaar niet beter. Onze aanvaarding berust op onwetendheid van wat we eraan kunnen wijzigen. Het is dus een vraag naar een weten. Met deze vraag houden we ons hier bezig.

§ 12. "Het kapitaal produceert wezenlijk kapitaal...",
de produktie van produktiemiddelen heeft tot doel de
produktie van produktiemiddelen.

Wat produceert het kapitalisme ? Wat is de opbrengst van
het kapitalisme in de vorm van produkten ? In de slotbeschouwin-
gen van het derde boek van "Het Kapitaal" vat Marx samen :

"Er zijn twee karaktertrekken die de kapitalistische
produktiewijze van vooraf aan onderscheiden. Ten eerste.
Ze produceert haar produkten als waren. Waren produce-
ren onderscheidt haar niet van andere produktiewijzen;
maar wel dit, dat de heersende en bepalende karakter
van haar produkt is, waar te zijn".

Het begrip 'waar' blijft echter nog eng verbonden met de voor-
stellingswereld van het handelskapitaal. Maar :

"Het tweede dat de kapitalistische produktiewijze speciaal
onderscheidt, is de produktie van de meerwaarde als on-
middellijk doel en bepalend motief van de produktie.
Het kapitaal produceert wezenlijk kapitaal..."

Waaruit bestaat dit geproduceerde kapitaal ? Volgens Marx'leer
valt het uiteen in constant kapitaal en variabel kapitaal :

"Dezelfde kapitaalbestanddelen die zich vanuit het stand-
punt van het arbeidsproces als objectieve en subjectieve
factoren, als produktiemiddelen en arbeidskracht onder-
scheiden, onderscheiden zich vanuit het standpunt van
het waardevermeerderingsproces als constant kapitaal
en variabel kapitaal".

"Produktiemiddelen aan de ene kant, arbeidskracht aan de andere"
- ze "zijn slechts de verschillende bestaansvormen die de oor-
spronkelijke kapitaalwaarde aannam bij het afstropen van haar
geldvorm en haar verandering in de factoren van het arbeids-
proces" - dat is het dus, wat het kapitaal "wezenlijk produceert"
voor zover het wezenlijk zelf kapitaal produceert. "Wat de ka-
pitalistische produktiewijze speciaal onderscheidt", is dus :
in eerste instantie produktiemiddelen te produceren, en vervol-
gens de arbeidskracht zelf. Hoe produceert het kapitaal deze
laatste ?

Marx maakt in het tweede boek van "Het Kapitaal" een verder on-
derscheid :

"Het totale produkt, dus ook de totale produktie... valt uiteen in twee grote afdelingen : I. Produktiemiddelen, waren, die een vorm bezitten waarin ze in de produktieve consumptie ingang moeten vinden of tenminste ingang kunnen vinden. II. Consumptiemiddelen, waren die een vorm bezitten waarin ze in de individuele consumptie van de kapitalisten- en arbeidersklasse ingang vinden".

Het kapitaal produceert dus tenminste ook consumptiemiddelen. Deze vallen weer uiteen in "noodzakelijke levensmiddelen", "die in de consumptie van de arbeidersklasse ingang vinden", en "luxe-consumptiemiddelen, die allen in de consumptie van de kapitalistenklasse ingang vinden". We kunnen deze laatste terzijde laten (ook om andere redenen, die we nog zullen moeten vermelden), aangezien het kapitaal, wezenlijk zichzelf producerend, in de eerste plaats produktiemiddelen en arbeidskracht moet produceren. Deze laatste wordt echter juist ge(re-)produceerd door de voor de arbeider "noodzakelijke levensmiddelen". Reeds in de weergave van het arbeidsproces zelf, met het doel het inzicht in het waardevermeerderingsproces te funderen, onderscheidde Marx "produkten die geschikt zijn om als levensmiddelen in de individuele consumptie" en produkten die geschikt zijn om "als produktiemiddelen ingang te vinden in een nieuw arbeidsproces". Daarmee stemt het onderscheid overeen tussen enerzijds de arbeid zelf als "produktieve consumptie", namelijk als consumptie van arbeids- en produktiemiddelen met het doel nieuwe produkten te produceren, en anderzijds "individuele consumptie" als loutere consumptie van levensmiddelen of consumptiemiddelen :

"Deze produktieve consumptie onderscheidt zich van de individuele consumptie doordat deze laatste de produkten verbruikt als levensmiddelen van het levende individu terwijl de eerste ze verbruikt als levensmiddelen van de arbeid, van de werkzame arbeidskracht van dit individu. Het produkt van de individuele consumptie is daarom de consument zelf, en het resultaat van de produktieve consumptie een van de consument onderscheiden produkt".

In feite moet men dus ook de "individuele consumptie", als consumptie van levens- en consumptiemiddelen, beschouwen als produktieve consumptie, want ze produceert juist de arbeidskracht

van de individuen. Ook de consumptiemiddelen - "levensmiddelen van het levende individu" moeten als produktiemiddelen beschouwd worden, namelijk als middelen voor de produktie van de arbeidskracht zelf. Evenzo kunnen andere produktiemiddelen bepaald worden als "levensmiddelen van de arbeid". Juist in deze opvatting van de levens- en consumptiemiddelen als niets anders dan een bijzondere soort produktiemiddelen, namelijk als de "voor de produktie van de arbeidskracht noodzakelijke levensmiddelen", juist daarin is de produktie van de meerwaarde en daarmee van het kapitaal zelf gefundeerd. Het kapitaal dus, doordat het "wezenlijk kapitaal produceert", d.w.z. produktiemiddelen en arbeidskracht, produceert in feite niets anders dan produktiemiddelen; enerzijds produktiemiddelen in de gewone zin van het woord, anderzijds produktiemiddelen die zich voor het individu als levensmiddelen, consumptiemiddelen voordoen. Met de hulp van deze consumptiemiddelen produceert het kapitaal de arbeidskracht die als produktieve kracht zelf nog een produktiemiddel bij uitstek voorstelt. In deze eindeloze, mateloze, rusteloze kringloop van de produktie van produktiemiddelen is een ander doel dan de produktie van produktiemiddelen niet te vinden. Hoe staat het met de luxe-consumptiemiddelen? Het kapitalisme produceert deze niet als zodanig: ze hebben geen functie in de zelfproductie van het kapitaal. Het produceren ervan is een kenmerk van een onderontwikkeld kapitalisme.

Hoe abstrakt Marx' totaalbegrip van het kapitalisme ook is, het kan bevestigd worden door de observatie van alledaagse dingen.

1) Het bestaande produktiesysteem produceert grotendeels machines om machines te produceren. (Marx heeft dit zelf reeds gedeeltelijk geobserveerd. Hij heeft wel met opmerkzaamheid gezien in welke groeiende omvang, in zijn tijd reeds, machines door machines zelf vervaardigd werden, maar hij heeft daarbij geen aandacht geschonken aan de omstandigheid in welke groeiende mate toen en nu nog de machines zelf in dienst van de produktie

van machines stonden en staan). Vandaag zijn de meest vooraanstaande produktiemiddelen die die zelf produktiemiddelen produceren. De macht van de hedendaagse Westduitse ekonomie bijv. bestaat grotendeels uit de levering van de uitrusting van fabrieken, bijvoorbeeld atoomreactoren. Leven we wel in een consumptiemaatschappij ? De grootste inspanning van het kapitalisme gaat naar het produceren van produktiemiddelen, machines.

2) De andere goederen die nog een schijn van consumptiemiddelen hebben, worden meer en meer geproduceerd omwille van de groei van de ekonomie, die berekend wordt in het B.N.P. Wat 'groeit' in feite in dit bruto nationaal produkt ? Niet de vermeerderde produktie van klederen, auto's ..., maar de produktiemiddelen, de investeringsinstallaties. De groei van de ekonomie wordt enkel berekend naar de groei van de produktiemiddelen, niet van de consumptiemiddelen. Het wordt zelfs zodanig voorgesteld dat de handhaving van onze welstand afhangt van een hernieuwde grootscheepse groei van onze ekonomie, d.w.z. van de produktie-installaties.

3) De wijze waarop het werkloosheidsprobleem besproken wordt, is pervers tot en met. Men produceert geen auto's meer, maar men verschaft werk. Dit staat als argument voor de rechtvaardiging dat men zo iets als auto's maakt. Men vraagt dat werkgelegenheid zou geschapen worden, en dat men daarvoor produkten uitvindt om bedrijven te installeren die werkgelegenheid zouden scheppen. Er wordt niet gekeken naar de werkelijk aanwezige behoeften. De groei van de ekonomie moet bevorderd worden door kunstmatig gecreëerde behoeften. De arbeiders - langs de vakbonden om - eisen uitbreiding van de produktie-installaties, onafhankelijk van de aanwezige behoeften.

Dit alles kan als bewijs dienen dat Marx' analyse nog steeds geldig is. Het kapitalisme komt als een volstrekt zinloos systeem over : het kapitaal produceert niets anders dan kapitaal; de produktie van produktiemiddelen heeft de absolute prioriteit, onafhankelijk van de bestaande behoeften.

Is het niet mogelijk zo'n volstrekt zinledig en zinloos systeem af te schaffen, of radikaal te wijzigen? Daarvoor moet men zijn oorzaak opzoeken. Daarom de vraag: wat is de oorzaak van de opkomst van dit systeem? Bij Marx vindt men geen rechtstreeks antwoord hierop. Voor zover hij hierop antwoordt, geeft hij enkel een doelloorzaak - een *causa finalis*, een "telos", een einddoel. Marx verwijst naar de uiteindelijke historische zin van het kapitalisme. Het is ontstaan terwille van bepaalde doeleinden, namelijk opdat een humane maatschappij opgericht zou kunnen worden, en dit als gevolg van een eigen interne rationaliteit van de ontwikkeling. Daarmee loochent Marx in de grond de zinloosheid van het kapitalisme; daarmee negeert hij de behoefte om het af te schaffen. In het negende hoofdstuk van het vierde boek van *Het Kapitaal* (M.E.W., 26.2, p. 110-111) gaat Marx fundamenteel akkoord met de Engelse ekonoom David Ricardo (1772-1823):

"Hij (Ricardo) wil de produktie terwille van de produktie, en dat is juist. Zou men willen beweren, zoals sentimentele tegenstanders van Ricardo gedaan hebben, dat de produktie niet als zodanig het doel is, dan vergeet men dat produktie terwille van de produktie niets anders betekent dan" - nu plotseling niet: "de uitbuiting van de mens door puur verbruik van zijn arbeidskracht in belang van de absolute verrijkingsdrang, deze gepassioneerde jacht op de waarde", van de "rusteloze beweging van het winst behalen", maar - "ontwikkeling van de menselijke produktieve krachten, dus ontwikkeling van de rijkdom van de menselijke natuur als doel op zichzelf. Stelt men, zoals Sismondi, het welzijn van de enkeling tegenover dit doel, dan beweert men dat men de ontwikkeling van de soort moet stopzetten, om het welzijn van de enkelingen te verzekeren, dat dus bijvoorbeeld geen oorlog gevoerd mag worden, waarin in ieder geval enkelingen kapotgaan".

(Sismondi (1773-1842) is een Zwitsers ekonoom en historicus, die volgens Lenin het kapitalisme bekritiseerde vanuit het standpunt van de kleinburgers). Marx gaat verder in een gedachtengang die aan de "Origin of Species" van Charles Darwin herinnert:

"Dat deze ontwikkelingen van de bekwaamheden van de soort mens, hoewel ze aanvankelijk ten koste van de meerderheid van de mensenindividuen en van gehele mensenklassen gebeurt, ten slotte dit antagonisme doorbreekt en samenvalt met de ontwikkeling van de individuele enkeling, dat dus de hogere ontwikkeling van de individualiteit slechts door een historisch proces gekocht wordt waarin de individuen opgeofferd worden, dit wordt niet ingezien, afgezien van de onvruchtbaarheid van zulke stichtelijke beschouwingen, daar de voordelen van de soort in het mensenrijk zoals in het dieren- en het plantenrijk zich steeds doorzetten ten koste van de voordelen van de individuen, omdat deze voordelen van de soort samenvallen met de voordelen van bijzondere individuen, die tegelijk de kracht van deze bevoorrechten vormen !"

Revolteren tegen de voordelen van deze bevoorrechte individuen - die toch duidelijk de kapitalisten zijn - is volgens Ricardo en Marx nutteloos, omdat juist deze individuen het belang van de soort verwerklijken. Marx begint het bovenstaande citaat met de volgende zin :

"Ricardo beschouwt met recht, voor zijn tijd, de kapitalistische produktiewijze als de meest voordelige voor de produktie in het algemeen, als de meest voordelige voor het voortbrengen van de rijkdom".

Hieruit zou een relativering van Ricardo's standpunt kunnen blijken maar Marx schrijft op dezelfde bladzijden zelf :

"De meedogenloosheid van Ricardo was niet alleen wetenschappelijk eerlijk, maar wetenschappelijk geboden voor zijn standpunt. ... Wanneer de opvatting van Ricardo in het geheel in het belang van de industriële bourgeoisie is, dan alleen slechts, terwijl en in zover hun belang samenvalt met dat van de produktie of van de produktieve ontwikkeling van de menselijke arbeid. Waar zij in tegenstelling daarmee treedt, is zij evenzeer meedogenloos tegen de bourgeoisie, zoals zij het vaak tegen het proletariaat en de aristokratie is".

Dit is Marx' antwoord op de vraag naar de oorzaken van het kapitalisme, die analoog loopt met de vraag naar de zin van dit zinloos economisch systeem, die Marx reeds in de "Parijse Manuscripten" stelt. Dit zinloos systeem heeft een historische taak volgens Marx' teleologische visie; de uitbuiting van de mens wordt door hem goedgekeurd omwille van het geloof in de opheffing van het kapitalisme, dat enkel langs deze weg bereikt kan worden. Waarop fundeert Marx deze overtuiging, dit geloof ?

§ 13. Het kapitalisme wordt enkel beperkt door de persoonlijke consumptie van de kapitalist zelf; het heft zichzelf niet op.

We moeten en we kunnen - volgens Marx - ongehoord harde offers brengen om een humane maatschappij te realiseren. We moeten dit doen omdat het volgens hem de enige weg is om de basis te leggen voor een betere maatschappelijke orde, en ook omdat dit de enige reden voor het ontstaan van het kapitalisme kan zijn. We kunnen ze brengen, omdat we weten dat het kapitalisme volgens Marx vanuit zichzelf het antagonisme, de tegenstelling tussen de onmenselijke offers en een humane maatschappij zal oplossen. Waarop berust Marx' geloof hierin? Marx onderscheidt zich van de hedendaagse vulgair-marxisten doordat hij niet de mening is toegedaan dat het kapitalisme het produkt van de kapitalist is. Volgens de vulgair-marxisten ligt er aan de basis van de macht machtsstreven, aan de basis van de winst winstbejag. Volgens Marx is dit niet zo, en zijn de kapitalisten aan de macht dank zij het kapitalisme. Het kapitalisme is wel noodzakelijk voor het bestaan van de kapitalisten, maar het kapitalisme kan bestaan zonder de kapitalisten. De kapitalist is louter de funktionaris van het kapitaal. Tussen de belangen van het kapitaal en de belangen waarvoor het kapitalisme historisch moet dienen, zou er een spanningsverhouding bestaan - indien niet een tegenstelling - die voor Marx beslissend is. In de tweede paragraaf - "Konflikt tussen de uitbreiding van de produktie en de waardevermeerdering" - van het vijftiende hoofdstuk van het derde boek van "Het Kapitaal" (MEW 25, p. 260) schrijft hij :

"De ware beperking van de kapitalistische produktie is het kapitaal zelf, is dit : dat het kapitaal en zijn zelfvalorisatie d.i. waardevermeerdering, als uitgangspunt en eindpunt, als motief en doel van de produktie verschijnt, dat de produktie slechts produktie voor het kapitaal is, en niet omgekeerd de produktiemiddelen loutere middelen voor een altijd zich uitbreidende ontwikkeling van het levensproces voor het geheel van de

producenten zijn. De grenzen waarbinnen zich het behoud en de valorisatie van de kapitaalwaarde, die berust op de onteigening en verarming van de grote massa van de producenten, alleen kan bewegen, deze grenzen komen daarom bestendig in tegenspraak met de produktiemethoden die het kapitaal voor zijn doel moet gebruiken en die op een onbeperkte vermeerdering van de produktie, op de produktie als doel in zichzelf, op de onvoorwaardelijke ontwikkeling van de maatschappelijke produktiekrachten van de arbeid afdoelen. Het middel - onvoorwaardelijke ontwikkeling van de maatschappelijke produktiekrachten - geraakt in een voortdurend konflikt met het beperkte doel, de valorisatie van het voorhanden kapitaal. Wanneer daarom de kapitalistische produktiewijze een historisch middel is om de materiële produktiekracht te ontwikkelen en de daarbij passende wereldmarkt te scheppen, dan is ze terzelfder tijd de bestendige tegenspraak tussen haar historische opgave en de daarbij passende maatschappelijke produktieverhoudingen".

Het gaat hier over de centrale vraag van de politiek van onze tijd. Het kapitalisme gaat - volgens Marx - zichzelf opheffen. Een betere maatschappij is wetenschappelijk voorzienbaar. Deze hoop fundeert hij op een tegenstelling tussen de produktiemethodes, die het kapitaal wel moet toepassen voor zijn historisch doel namelijk het opbouwen van een produktieapparaat dat noodzakelijk is voor de opbouw van een humane maatschappij, en het onmiddellijke doel van het kapitalisme zelf, de valorisatie van het bezit van het voorhandene kapitaal. Marx schept dus een tegenstelling tussen wat het kapitalisme een historische beperking geeft en het onmiddellijke doel van het kapitalisme. Hier moeten we echter twee bedenkingen maken : bestaat er, ten eerste, deze tegenstelling tussen het onmiddellijke doel en de historische doelstelling van het kapitalisme ? Is, ten tweede, het doel - produktie omwille van de produktie - niet juist een voorwaarde voor de uitbuiting, die zelf een historische voorwaarde is voor de opbouw van een betere maatschappij ?

Marx construeert een tegenstelling tussen de onmiddellijke doelstelling en de historische doelstelling. In het eerste boek van Het Kapitaal - waarvan de oorspronkelijke versie na het

derde boek, dat door Engels na Marx' dood is uitgegeven, geschreven is, stelt Marx : "De circulatie van geld als kapitaal is ... doel-in-zichzelf, want de waardevermeerdering bestaat slechts binnen deze hernieuwde beweging. De beweging van het kapitaal is daarom mateloos", dat wil zeggen, volgens een analoge passus, "eindeloos". Het doel van het kapitaal en van haar zelfvalorisatie is zelf een onbeperkt doel. Om zijn eigen waarde te verhogen, dat wil zeggen om meerwaarde te 'produceren', heeft het echter de produktie in de zin van de tewerkstelling van arbeidskracht nodig - handel alleen is niet voldoende. Weliswaar is alleen maar "de produktie van de meerwaarde als direkt doel en bepalend motief van de produktie" werkzaam : "Het kapitaal produceert wezenlijk kapitaal ...". Maar het zijn juist dezelfde kapitaalbestanddelen die zich vanuit het standpunt van het arbeidsproces... als produktiemiddelen en arbeidskracht onderscheiden", die "vanuit het standpunt van het waardevermeerderingsproces als constant en variabel kapitaal" voorkomen : "Produktiemiddelen aan de ene kant, arbeidskracht aan de andere kant zijn slechts de verschillende bestaansvormen die de oorspronkelijke kapitaalwaarde aannam bij het afstropen van haar geldvorm en haar verandering in de factoren van het arbeidsproces". De eindeloos-mateloos-rusteloze beweging van het kapitaal en van zijn kringloop in de vermeerdering van zijn waarde, is zelf geen andere beweging dan die van de kringloop van het gebruik van arbeidskracht en produktiemiddelen om meerwaarde te produceren, van hun kant gebruikt voor de nieuwe produktie van meerwaarde, arbeidskracht en produktiemiddelen en zo eindeloos voort. Deze onbepaalde circulariteit ligt in het wezen van het kapitalisme zelf en is precies onafscheidelijk van de produktie omwille van de produktie zelf. Hoe is tussen beide doeleinden nog een tegenstelling construeerbaar ?

Indien in dit wezenlijk onbegrensde 'produktieproces van het kapitaal' echter ergens een grens en dus een tegenstelling

optreedt, dan slechts op één plaats :

"Een deel van de meerwaarde wordt door de kapitalist als revenu (inkomsten) verteerd" en niet produktief "als kapitaal gebruikt of geaccumuleerd". De meerwaarde, of de winst en wat de kapitalist persoonlijk op zak steekt, is niet hetzelfde. De 'revenu' is het gedeelte van de meerwaarde dat de kapitalist voor zijn persoonlijk gebruik in beslag neemt. In de rol van de kapitalist bestaat er een tegenstelling tussen het onmiddellijk doel dat hij zich stelt - maar dan niet als kapitalist - namelijk de verrijking van zijn persoonlijk bezit, en zijn historische taak, die analoog blijkt te zijn met het valorisatieproces van het kapitaal. Bij de consumptie door de kapitalist van een gedeelte van de meerwaarde vindt er geen (re)investering van kapitaal in het produktieproces plaats, wordt het kapitalisme dus ook niet ontplooid. In de derde paragraaf - "Verdeling van de meerwaarde in kapitaal en inkomen. De onthoudingstheorie" - van het 22° hoofdstuk van het eerste boek van Het Kapitaal, schrijft Marx :

"Slechts voor zover de kapitalist verpersoonlijkt kapitaal is, bezit hij een historische waarde ... Slechts in zoverre zit zijn eigen, vergankelijke noodzakelijkheid opgesloten in de vergankelijke noodzakelijkheid van de kapitalistische produktiewijze. Maar in zoverre zijn ook niet gebruikswaarden en genot, maar ruilwaarde en vergroting van de ruilwaarde zijn motiverende drijfkracht. Als fanaticus van de Vergroting van de waarde dwingt hij meedogenloos de mensheid tot produktie omwille van de produktie, dus tot een ontwikkeling van de maatschappelijke produktiviteit en tot schepping van de materiële produktievoorwaarden, die de enige zijn die de reële basis kunnen vormen van een hogere maatschappijvorm, waarvan het grondbeginsel de volledige en vrije ontwikkeling van ieder individu is. Slechts als personifikatie van het kapitaal is de kapitalist achtenswaardig. Als zodanig heeft hij met de schatvormer de drift tot absolute verrijking gemeen. Wat echter bij de schatvormer een persoonlijke manie is, is bij de kapitalist de uitwerking van het maatschappelijke mechanisme, waarvan hij slechts een drijf wiel is. Bovendien maakt de ontwikkeling van de kapitalistische produktie een onafgebroken vergroting noodzakelijk van het in een industriële onderneming geïnvesteerde kapitaal en de concurrentie legt iedere indivi-

duale kapitalist de immanente wetten van de kapitalistische produktiewijze op als externe, dwingende wetten. De concurrentie dwingt hem zijn kapitaal voortdurend te vergroten ten einde het in stand te houden en hij kan het alleen maar vergroten door een steeds toenemende accumulatie.

Voor zover dus zijn doen en laten enkel functie is van het door hem met wil en bewustzijn begiftigde kapitaal, moet zijn eigen particuliere konsumptie gezien worden als een roof op de accumulatie van zijn kapitaal, zoals in de dubbele boekhouding de particuliere uitgaven van de kapitalist tegenover het kapitaal onder debet geboekt worden. Accumuleren is het veroveren van de wereld van de maatschappelijke rijkdom. Met de hoeveelheid uitgebuit mensenmateriaal vergroot de accumulatie de direkte en indirekte heerschappij van de kapitalisten. Maar de erfzonde werkt overal. Naarmate de kapitalistische produktiewijze, de accumulatie en de rijkdom tot ontwikkeling komen, houdt de kapitalist op enkel incarnatie van het kapitaal te zijn. Hij voelt een 'menselijke emotie' voor zijn eigen Adam en hij wordt zo beschaaft, dat hij dweperij voor de ascese bespot als het vooroordeel van de ouderwetse schatvormer. Terwijl de klassieke kapitalist de persoonlijke consumptie brandmerkt als een zonde tegen zijn funktie en als 'onthouding' van de accumulatie, is de gemoderniseerde kapitalist in staat de accumulatie op te vatten als 'onthouding' van zijn genotzucht".

Voorzover er een beperking te zien is - namelijk de rol van de revenu, van het individueel consumptiefonds - betekent dit dat de voltooiing van het kapitalisme verhinderd wordt. Wanneer de kapitalist 'menselijk' wordt, stelt hij volgens Marx een humane maatschappij uit. Wat de kapitalist tot kapitalist, tot functionaris van het kapitaal maakt, is juist niet wat aanleiding geeft tot nijd en ergernis, namelijk zijn spectaculaire consumptie van champagne en oesters, sportwagens en concubines, privé-stranden en landhuizen, maar de herinvestering van geaccumuleerde meerwaarde voor de produktie van steeds meer meerwaarde.

De arbeiders, in hun syndikale strijd voor een menswaardiger bestaan, kunnen ofwel kiezen voor ascese en dus de loonstrijd achterwege laten - wat als consequentie uit het ortodoks marxisme getrokken moet worden, omdat de voltooiing

van het kapitalisme juist een voorwaarde is voor de opbouw van een humane maatschappij - ofwel moeten ze de bestaande werkvoorwaarden trachten op te heffen en nu intern het kapitalisme afbreken, en een socialisme opbouwen op basis van schaarste.

Het geloof en de hoop van Marx zijn bodemloos. Er mag geen 'grens' aan de 'onvoorwaardelijke ontwikkeling van de maatschappelijke produktieve krachten van de arbeid' gesteld worden. Deze laat 'aanvankelijk' onder de heerschappij van het kapitalisme nog 'enkelingen kapotgaan'. Het is juist deze onbegrensde, eindeloos-mateloos-rusteloze ontwikkeling van de produktie terwille van de produktie zelf, waaraan in de moderne ekonomie de 'meerderheid van de mensenindividuen' en 'gehele mensenklassen' als objecten van uitbuiting opgeofferd worden. Als de tegenstelling tussen individuele en produktieve consumptie opgeheven wordt, zou dat dan niet juist de mateloze verrijking van het kapitalisme - zelfs tegen de kapitalist in - betekenen, d.w.z. een universele zelfuitbuiting van de mensheid en een universele uitbuiting van de aarde, en dit juist omwille van de verdere produktie van produktiemiddelen.

Indien er iets heeft plaatsgevonden in de zich socialistisch noemende landen, dan is het juist het feit dat de mogelijkheid van de winst voor het individuele consumptiefonds opgeheven werd. In het Westen neemt dit fenomeen ook in toenemende mate plaats. Galbraith zegt bijvoorbeeld dat de publieke sektor in U.S.A. groter is dan in Polen, waar de agrarische sektor nog in privé-handen is. Worden we tegenwoordig niet juist door de conservatieven ook in de richting van Rusland geduwd : staats-interventionisme, toenemende bureaukratisering, een eenheidsfront van partijen waardoor verkiezingen zinloos worden.

Waarop is Marx' geloof gefundeerd ? Slechts op 1 argument, namelijk in het oudste geloof van Europa, in traditie : het zinloze moet toch een zin hebben, het doelloze een doel; het doel wordt zelfs het best gediend door het doelloze.

§ 14. Marx' geloof in de historische zinvolheid van het kapitalisme berust op het Platoons Aristotelisch wetensideaal.

Er is geen andere bron waarop Marx' geloof steunt dan de traditie van Europa, het traditionele geloof, dat de grondidee, de dragende ideologie, de illusie, de werkhypothese, het paradigma van de Europese beschaving is. Mijn boek "Kritiek der grondslagen van onze tijd" is een kritiek op het traditionele geloof. Daarin wordt het kapitalisme beschouwd als de verschijningsvorm van deze 'idee van Europa' - om een Husserliaanse term te gebruiken. Het kapitalisme is het economisch systeem dat de noodzakelijke maar ook veilige weg voorstelt voor de verwezenlijking van de Westerse mensbeeld. Het kapitalisme heeft zo een teleologische grond, maar deze doelstelling heeft op haar beurt haar eigen feitelijke historische oorsprong in de grondidee van Europa. Met als gevolg : door het verschijnen van het kapitalisme wordt de grondidee van het Westen op de proef gesteld; de idee wordt hierdoor naar haar waarde getest. Met een onderzoek naar de vooruitzichten van het kapitalisme wordt deze grondidee juist bevestigd of weerlegd. Indien Marx' optimistisch vooruitzicht voor het kapitalisme slechts steunt op deze grondidee, dan is dit een logische denkfout, nl. een petitio principii : het principieel in vraag gestelde wordt mede gebruikt voor de bewijsvoering.

Mijn boek "Kritiek der grondslagen van onze tijd" zet in bij het fenomeen van onze moderne, Europese wetenschap, dat juist de realisering van deze 'Europese idee' wil zijn. Tot het tijdperk van de wetenschap behoort ook het oeuvre van Marx : hij wilde niet zomaar socialisme, maar een wetenschappelijk socialisme. Engels' titel "De ontwikkeling van het socialisme van utopie tot wetenschap" legt hiervan getuigenis af; Marx bevestigt dit ook in het voorwoord tot dit werk : hij ziet het werk als een inleiding tot het wetenschappelijk socialisme, dat niet moet steunen op ressentiment en utopieën, maar dat

voorspelbaar is vanuit de gegevens.

Marx schrijft in het negende hoofdstuk van de "Theorien über den Mehrwert" (MEW 26.2, p. 112) :

"Een mens echter, die de wetenschap wil aanpassen aan een standpunt dat niet aan haar zelf (hoe foutief ze ook mogen zijn) ontleend is, maar aan een extern, een haar vreemd, uitwendig belang, noem ik "gemeen". Het is niet gemeen van Ricardo, wanneer hij de proletariërs gelijkstelt met machines of lastdieren of met waar, daar het (vanuit zijn standpunt) de "produktie" bevordert, dat ze louter machines of lastdieren zouden zijn, of omdat zij in de burgerlijke produktie werkelijk niets anders dan koopwaren zouden zijn. Dit is stoïcijns, objectief, wetenschappelijk".

Marx denkt objectief. Het wetenschappelijk bedrijf aanpassen aan de belangen van de mensheid is gemeen. Hij benadrukt de prioriteit van wetenschappelijke objectiviteit tegenover elk extern belang. Een andere uitdrukking hiervan vindt men in het "Vorwort" van "Zur Kritik der politischen Ökonomie" (MEW. 13, p.9):

"Met de verandering van de economische basis wentelt zich de gehele reusachtige bovenbouw langzamer of sneller mee om. In de beschouwing van zo'n omwentelingen moet men steeds onderscheiden tussen de materiële, natuurwetenschappelijk trouw te konstateren omwenteling in de economische produktievoorwaarden en de juridische, politieke, religieuze, artistieke of filosofische, kortom, ideologische vormen, waarin zich de mensen van dit konflikt bewust worden en het uitvechten".

Men moet dus onderscheiden tussen de materiële basisomwenteling, die natuurwetenschappelijk trouw konstateerbaar is, en de ideologische bewustzijnsvormen. De wetenschap wordt niet vermeld bij de ideologische bewustzijnsvormen. De wetenschap is dat waardoor iets natuurwetenschappelijk trouw vaststelbaar is. De wetenschap blijft autonoom en ongeschonden buiten de tegenstelling tussen onderbouw en bovenbouw. Ook Marx gelooft in de moderne wetenschap. De moderne wetenschap wordt geleid door het objectiviteitsideaal, het ideaal van de waardenvrijheid van de wetenschap. De term 'waardenvrijheid', die van Max Weber komt, heeft echter twee tekorten : ten eerste wordt de waardenvrijheid van de wetenschap zelf als de hoogste waarde voorgesteld, ze steunt dus zelf op een waardeoordeel; en ten tweede behoort de

wetenschap zich idealiter uit te spreken niet alleen onafhankelijk van elke waarde, maar ook van elk belang en praktische doelstelling. Ook de technologische wetenschap wil objectief zijn, namelijk zich uitsluitend laten bepalen door de dingen, de feiten zelf, zoals ze op zichzelf zijn. Men onderzoekt wel hoe men bacteriologische bommen kan maken, maar men doet dit 'objectief'; het al of niet gebruiken van deze bommen hangt niet van de beslissing van de wetenschapsmensen af. Het nastreven van de wetenschap, los van elke externe belangstelling en doelstelling, wordt daarbij nog als de beste weg voorgesteld om praktische resultaten te bereiken. Waarop is deze idee gefundeerd? Waarom gelooft men dat men objectief het meest praktisch geschikte onderzoek doet? Wordt dit empirisch geverifieerd? Streeft de wetenschap objectiviteit na, als ze technische resultaten nastreeft? De nuttigheid van dergelijke resultaten moet toch ook maatschappelijk blijken. Kan dit in het kapitalisme? Waardoor is deze idee gefundeerd? Men houdt het wel in principe voor mogelijk, maar tot hiertoe heeft het nog niet veel opgeleverd. Men wijt dit echter aan duistere, kapitalistische manipulaties.

Deze idee van Europa werd gefundeerd in de klassieke wijsbegeerte. Voor het eerst bij Plato en Aristoteles. Theoretisch weten is dat weten dat alleen terwille van zichzelf nagestreefd wordt en niet omwille van haar nuttigheid. Dit ideaal wordt nog eens sociaal-praktisch verantwoord. Juist het praktische belang van de mens wordt het meest bevorderd door het weten, en juist, meer bepaald, het best door het weten dat alleen omwille van het weten nagestreefd wordt. De mens krijgt hierdoor de vrijheid van al zijn eindige afhankelijkheden en verheft zich tot een godgelijk en zelfs onsterfelijk bestaan. Deze drie ideeën - vrijheid, godgelijkheid en onsterfelijkheid - zijn ook Marx en Engels niet zo vreemd als men wel zou denken. Wat de vrijheid betreft: dank zij het kapitalisme zou de mens een vrijheid verkrijgen zodanig dat hij nu de natuur zou kunnen beheersen in plaats van eraan onderworpen te zijn. Engels

schrijft in "De ontwikkeling van het socialisme van utopie tot wetenschap" (MEW 19, p. 222 - 223) :

"De maatschappelijk werkzame krachten werken geheel zoals de natuurkrachten, blindelings, gewelddadig, onvoorwaardelijk, zolang wij ze niet kennen en er geen rekening mee houden. Kennen we ze echter eenmaal, en hebben we hun activiteit, hun richtingen, hun werkingen begrepen, dan hangt het slechts van ons af, ze meer en meer aan onze wil te onderwerpen en door middel van hen onze doelen te bereiken. Geheel in het bijzonder geldt dit voor de huidige geweldige produktiekrachten. Zolang wij hardnekkig weigeren hun natuur en hun karakter te verstaan - en tegen dit verstaan verzet zich de kapitalistische produktiewijze en haar verdedigers -, zolang werken deze krachten ondanks ons, tegen ons, zolang beheersen ze ons, zoals we dat uitvoerig beschreven hebben. Maar eenmaal in hun natuur begrepen, kunnen ze in de handen van de geassocieerde producenten uit demonische heersers in gewillige dienaren gewijzigd worden".

Vanaf het ogenblik dat we deze natuurkrachten doorzien, hangt het alleen van ons af of we onze vrijheid oprichten, en de natuurkrachten tot onze dienaars maken. Dit is hetzelfde soort geloof als dat van Aristoteles : onze vrijheid hangt vooral van inzicht af, niet van revolutie. Dit blijkt ook uit volgend citaat (MEW. 19, p. 226)

"De objektieve, vreemde machten, die tot hiertoe de geschiedenis beheersten, treden onder de controle van de mensen zelf. Eerst van dan af zullen de mensen hun geschiedenis met volledig bewustzijn zelf maken, eerst van dan af zullen de van hen in beweging gezette maatschappelijke oorzaken overwegend en in steeds stijgende mate ook de van hen gewilde werkingen hebben. Het is de sprong van de mensheid uit het rijk van de noodzakelijkheid in het rijk van de vrijheid".

Dank zij het weten omtrent de economisch-materiële mechanismen wordt, als het ware de verhouding tussen onderbouw en bovenbouw omgekeerd.

Marx aanvaardt ook het godgelijkheidsideaal. Marx' leermeester, alhoewel hij hem niet persoonlijk gekend heeft, was Ludwig Feuerbach. Feuerbach toonde aan dat het godsbegrip en de godsdienst niets anders dan menselijke projekties zijn van beelden van hun eigen ideaal bestaan als mens en in de maatschappij. God is het ideaal van de menselijke samenleving. Feuerbachs

kritiek hierop is dat ze hun ideaal buiten zichzelf geplaatst hebben. "Het goddelijk wezen is niets anders dan het menselijk wezen". De mens heeft zich van zichzelf vervreemd door zijn idealen toe te schrijven aan een buitenmenselijk wezen, waardoor dit ideaal juist onmogelijk wordt. Deze godsdiensttheorie heeft Marx nooit genegeerd. (Feuerbach zelf daarentegen heeft later zijn stellingen herzien). In de vierde stelling over Feuerbach schrijft Marx :

"Feuerbach gaat uit van het feit van de religieuze zelfvervreemding, van de verdubbeling van de wereld in een religieuze en een wereldlijke. Zijn werk bestaat erin, de religieuze wereld in haar wereldlijke fundamenteën op te lossen. Maar dat het wereldlijke fundament zich van zichzelf losmaakt en een zelfstandig rijk in de wolken vestigt, is slechts uit de innerlijke verscheurdheid en de innerlijke tegenspraak van dit wereldlijke fundament te verklaren. Dit zelf moet daarom in zich zelf zowel in zijn tegenspraak verstaan als praktisch gerevolutioneerd worden".

Marx' enige verwijt aan Feuerbach is dat hij zich niet afvraagt hoe het komt dat de begrippen van god losgemaakt zijn van aardse volkomenheidsvoorstellingen. Rond dezelfde periode schrijft Marx in "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung" dat men de filosofie slechts kan verwezenlijken door haar op te heffen, en dat men haar slechts kan opheffen door haar te verwezenlijken. Onder filosofie verstaat Marx hier duidelijk de filosofie van Hegel. Hij zag Hegel ook als de laatste verdediger van de christelijke godsdienst. De bovenvermelde zinnen kan men dus gerust verstaan als : ge kunt de illusie van de godsdienst slechts opheffen door ze te verwezenlijken - de illusie wordt slechts vernietigd door een aards rijk overeenkomstig de idealen op te richten. Maar omgekeerd zegt hij ook dat men het rijk gods niet kan verwezenlijken zonder dat men het illusoire karakter ervan vernietigt. Voor Marx blijven de inhouden van de christelijke godsdienst slechts een mystificatie van wat op aarde ontbreekt.

Ook het onsterfelijkheidsidee, dat in het wetensideaal van Aristoteles aanwezig is, is bij Marx concreet terug te vinden.

Bij het bovenvermelde citaat dat handelt over Ricardo (MEW. 26.2, p. 110-111) en waarin Marx hem gelijk geeft wanneer hij stelt dat de ontwikkelingen van de bekwaamheden van de menselijke soort, hoewel ze aanvankelijk ten koste van de meerderheid van de mensenindividuen en van de gehele mensenklassen gebeurt, ten slotte toch samenvalt met de ontwikkeling van de individuele mens, moet men zich toch afvragen over welke individuen het hier gaat. Die die opgeofferd worden voor het kapitalisme ? Of is het niet eerder een louter platonisch Individu an sich. Een dergelijke voorstelling kan zichzelf ook niet verantwoorden wanneer men van de mens, van de mensheid, het mensengeslacht in het algemeen spreekt. Het gaat niet over een mens van vlees en bloed. Wat heeft het uiteindelijke individu gemeen met dit dat allang opgeofferd is ? Bij Aristoteles hebben deze drie motieven voor het nastreven van de idee van Europa een veel concretere inhoud.

Marx' teleologisch geloof in de zinvolheid van het kapitalisme steunt op het 'idee van Europa', zoals het in de antieke wijsbegeerte, en meer bepaald door Aristoteles volledig geconcipieerd werd. Waarom heeft deze idee haar oorsprong in de filosofie ? Filosofie is het soort denken dat zich met principenvragen bezighoudt. Deze vragen moet men achterhalen waar ze tot uitdrukking komen, namelijk in woorden en in de schriftelijke neerslag van woorden. Dit wil dus zeggen dat men niet steeds expliciet de principiële vragen bij de filosofen moet opzoeken. Een filosoof heeft echter belang in zoverre hij uitdrukt wat velen reeds geestelijk bezighoudt. Zijn originaliteit bestaat er juist in dat hij het uitdrukt. Het door Aristoteles geëxpliciteerde idee is dat een bepaald weten, namelijk het theoretisch weten, de weg opent voor het bereiken van de vrijheid, godgeïllijkheid en onsterfelijkheid. Hij fundeert dit idee als volgt. Theoretisch weten is weten dat alleen omwille van het weten wordt nagestreefd; dit weten staat in tegenstelling tot een praktisch weten, dat afhankelijk is van externe doelstellingen, behoeften en noden. Weten alleen omwille van het weten nage-

streefd is een vrij weten : men heeft de beperkingen niet meer van de uiterlijke doelstellingen, behoeften en noden. Omdat het een vrij weten is, veronderstelt het vrije mensen - mensen die onafhankelijk zijn van behoeften, noden en externe doelstellingen. Dit vrije weten is tegenovergesteld aan een praktisch weten, dat men juist nastreeft onder bepaalde externe doelstellingen, behoeften en noden. Het praktisch weten is een weten dat door menselijke noodzakelijkheden verlangd wordt. De mens is voortdurend bevangen door de zorg voor zijn lichamelijke behoeften, voeding, kleding, onderkomen, geslachtelijke behoeften, maatschappelijke plaats, enzovoort, voortdurend bepaald door noden, behoeften, ermee overeenstemmende bedoelingen, doeleinden, belangen. De praktische doelstelling overweegt in dit niet-theoretisch weten omdat "de mens van nature geknecht is". Een louter theoretisch weten als een vrij weten veronderstelt mensen die in staat zijn zich vrij te maken van de vervulling van praktische behoeften, noden en doelstellingen. Wanneer men erin slaagt de weg van een theoretisch weten te verkrijgen, verkrijgt men dus ook de vrijheid. Dit vrijheidsbegrip is hier een louter concreet en persoonlijk begrip, in tegenstelling tot Marx' vrijheidsbegrip dat abstract en maatschappelijk is. Vrij weten of het streven ernaar is een activiteit die haar doel in zichzelf heeft, en is dus een andere soort activiteit dan één die haar doel buiten zich heeft. Aristoteles noemt een activiteit die een doel op zichzelf heeft "energeia". "Ergon" is een activiteit die het doel buiten zichzelf heeft : het wenst een doel te realiseren. Hier is het zo dat als het doel er nog niet is, de activiteit er is, - en zolang de activiteit er is, het doel er nog niet is. "Energeia" heeft daarentegen het doel in zichzelf, en is als zodanig oneindig. Theoretisch weten is "energisch". (Deze beschouwingen hebben we vroeger al weergegeven bij Marx' beschrijving van de verschillende economische circulatievormen).

Het theoretisch weten als activiteits- en bestaansvorm beschouwd, behoort tot een wezen dat van alle beperkingen bevrijd is; zulk

een wezen noemt men god. Bij het nastreven van een theoretisch weten krijgt men dus een godgelijk bestaan. De sterfelijkheid noopt ons tot het streven naar een weten afhankelijk van praktische doelstellingen. Men heeft slechts een beperkte tijd, dus gaat men deze niet verliezen in "onaardse beschouwingen", dit in tegenstelling tot een onsterfelijk wezen, dat onafhankelijk is van alledaagse noden en behoeften. In de mate dat men zich van zijn behoeften ontdoet en een theoretisch weten nastreeft, gedraagt men zich alsof men onsterfelijk is. Dit streven naar weten omwille van het weten heet bij Plato en Aristoteles "philosophia", filosofie is in feite dus filotheorie. Filosoferen maakt dus onsterfelijk, maar daadwerkelijk ontvlucht men de dood niet. In zover wij uitsluitend zulk een activiteit beoefenen, leeft men alsof men niet zou moeten sterven. Zoals de Stoa het uitdrukt : "Waar wij zijn is de dood niet, en waar de dood is, zijn wij niet".

De grondidee van de Europese beschaving is in feite deze : een bepaalde activiteit die van uiterlijke doelstellingen vrij is, is de meest doelmatige activiteit. Een doelloze activiteit wordt voorgesteld als de meest doelmatige. Deze paradox is in nucleo de grondidee van Europa. Deze idee is Marx en Engels niet vreemd. Deze idee verklaart wel veel van onze beschaving, misschien wel het wezenlijkste ervan volgens de getuigenis van Marx. Het is aanwijsbaar waar ze ontstaan is; ze is niet geconstrueerd als een hypothese. Als men naar de empirische gegevens vraagt waaruit deze idee ontstaan is, moet men niet teleurgesteld zijn, dat deze idee slechts een persoonlijke oorsprong heeft.

Deze idee is begonnen zich te realiseren in de moderne wetenschap, weliswaar van meet af aan onder een soort omgedraaide vorm. Het theoretisch ideaal van weten is, modern gesproken, het objectiviteitsideaal. Objectiviteit staat in tegenstelling tot subjectiviteit. Subjectiviteit is afgeleid van het Latijnse woord "subjectum" en heet letterlijk "onderworpen" (cfr. de Nederlandse

vertaling "onderwerp"). Is er een tegenstelling tussen subjectiviteit en objectiviteit ? Objectiviteit als gedraging betekent juist dat wie spreekt over bepaalde dingen, deze dingen niet mag laten vervormen door zijn behoeften en afhankelijkheden. Hij moet zich onderwerpen aan het ding zoals het op zichzelf is. Objectief zijn is dus "subjectief" zijn : zichzelf onderwerpen aan de dingen zelf, onafhankelijk van zijn behoeften en doelstellingen. Dit subjectbegrip wordt door Descartes ook gebruikt. De vervormde traditie van dit subject-begrip, zoals we het nu kennen in de tegenstelling tot object, is enkel maar te verklaren door te verwijzen naar de verwachtingen die Aristoteles had m.b.t. de individuele bevrijdingsmogelijkheden d.m.v. zijn wetensideaal. In tegenstelling tot de antieke filosofie is het voor de filosofen van de moderne tijd zo dat men om objectief te zijn een ondergeschikte houding moet aannemen. Als men nu de objectieve wetenschap voorstelt als het beste middel voor natuurbeheersing, doordat we ons aan de natuur aanpassen, is dit nog een verwijzing naar het antiek-filosofisch vrijheidsideaal.

Niet alleen op wetenschappelijk maar ook op maatschappelijk vlak heeft deze idee zich gerealiseerd, alhoewel in een omdraaiing. De bestaansvorm van de "energeia" werd reeds door Pascal ontmaskerd als een activiteit die een doel op zichzelf heeft : "het divertissement". Als jager is de "gentilhomme" niet in het wild omwille van het wild, maar enkel in het jagen zelf geïnteresseerd. Het doel - het wild - is vervalst tot een louter voorwendsel, tot een louter middel. Door middel van het Pascaliaans begrip is de specifieke circulatievorm van het kapitalisme juist te begrijpen : hier gaat het ook om een op zijn kop gestelde doelmatige activiteit (een middel-doel-omdraaiing). Wat geproduceerd wordt om behoeften te bevredigen dient slechts als voorwendsel voor het produceren om het produceren alleen. Dezelfde realisering en omkering geldt ook op andere gebieden. Ze werd onafhankelijk van elkaar ook door de Duitse idealistische filosoof Johann Gottlieb Fichte, de Engelse satiricus en historicus van

DEEL III : HET PROBLEEM VAN HET DIALEKTISCH MATERIALISME

§ 15. Dialektiek volgens Hegel en Marx.

De vraag wat dialektika is, zullen we vanuit twee verschillende perspectieven benaderen. De algemene stelling die hierdoor aangetoond zal worden is : het materialisme heeft inderdaad de dialektika nodig, maar deze gaat juist niet op onder de vorm die het materialisme nodig heeft.

Wat Marx en Engels precies onder het begrip 'dialektiek' verstonden, is moeilijk vast te stellen : er is zeer weinig materiaal hierover bij hen te vinden. (De term "dialektisch materialisme" komt bij Marx en Engels niet voor, wel "materialisme", "dialektiek" en "materialistische dialektiek"). Er is één quasi-systematische uiteenzetting over het begrip "dialektiek", namelijk in Engels' "Dialektik der Natur", dat geen afgesloten werk is, maar een verzameling aforismen die tussen 1873 en 1883 geschreven zijn. De tweede belangrijkste passage is het tweede hoofdstuk van Engels' "De ontwikkeling van het socialisme van utopie tot wetenschap". Bij Marx zelf is het heel wat slechter gesteld, wat aanleiding geeft tot vele misvattingen. In het nawoord uit 1873 bij de tweede oplage van het eerste boek van "Het Kapitaal" bespreekt Marx verschillende recensies op de tweede druk van zijn boek. Marx weidt meer dan een bladzijde aan de bespreking van een Duitse kommentator, Kaufman, die in het meinumner van 1872 van "De Europese Bode van St.-Petersburg" in een artikel uitsluitend de methode van Het Kapitaal behandelt. Marx eindigt zijn antwoord hierop - dat grotendeels bestaat uit het citeren van Kaufmans kritiek - met de woorden :

"Terwijl de auteur dat wat hij mijn werkelijke methode noemt, zo treffend en, voor zover mijn persoonlijke toepassing ervan in aanmerking komt, zo welwillend beschrijft - wat heeft hij anders beschreven dan de dialektische methode ?"

De tekst op zichzelf is een mop : als wat beschreven is dialektiek is, dan is alles dialektiek. De algemeenheden die erin

weergegeven worden, zijn op gelijk welke wetenschappelijke werkingsswijze toepasselijk. Marx was echter te geleerd en hij kende Hegel te goed, dan dat hij werkelijk zou menen dat wat hij citeert werkelijk dialektiek zou zijn. Een tweede tekst van Marx vindt men in de "Einleitung" van "Zur Kritik der politischen Ökonomie", uit 1857. Deze inleiding is door Marx zelf niet gepubliceerd; ze verschilt van het wel gepubliceerde "Vorwort". In de "Einleitung" heeft men twee passages waarin zagezegd over dialektiek gesproken wordt. In de derde paragraaf - "Die Methode der politischen Ökonomie" - waarop bvb. Mandel hoofdzakelijk steunt - vindt men iets maar toch zeer weinig over dialektiek. Marx geeft er klassieke methodenbeschouwingen die men evengoed bij Descartes of Kant vindt. Een echt dialektische tekst van Marx - en voorzover ik zie, is dit de enige - vindt men in de eerste paragraaf van de voornoemde "Einleitung", onder de titel "Produktie, consumptie, distributie, ruil (cirkulatie)". Deze uiteenzetting eindigt met een spot op de dialektiek. Deze tekst is, zoals gezegd, door Marx niet gepubliceerd, maar in het openbaar sprak hij na 1857 wel ironisch over dialektiek.

Marx heeft blijkbaar een scherper begrip van dialektiek dan Engels. Daarom ziet hij misschien ook duidelijker de misvattingen. Engels daarentegen heeft misschien duidelijker gezien dat dialektiek onmisbaar blijft voor hun 'materialistische' geschiedenisopvatting. Hun verschillende houding ten opzichte van de dialektiek blijkt impliciet uit het antwoord van Marx op een enthousiaste brief van Engels, nadat hij zijn gedachten over dialektiek had neergeschreven. Marx stelt zijn oordeel over Engels' dialektiekttekst uit en laat deze eerst beoordelen door zijn vriend Carl Schorlemmer, die chemie doceerde in Manchester. Schorlemmers oordeel over Engels staat in een randnota : "heel juist, zeer goed, mijn eigen mening". Schorlemmer geeft daarmee te kennen dat Engels toch niet zo origineel was. (Hij had namelijk de gewoonte om passages die overeenkwamen met zijn eigen gedachten, als "juist" aan te duiden).

Marx en Engels zijn in hun beschouwingen over de dialektiek geïnspireerd door Hegel. In zijn "Phänomenologie des Geistes" (1807), een werk waarvan Marx iets kent, geeft Hegel de evolutie van de verschillende vormen van min of meer doordringende bewustzijn weer. Hij begint met de zintuiglijke zekerheid en eindigt met het absolute weten. Hegel gaat dus uit van "dit is nu hier". De uiteenzetting van Hegel over de zintuiglijke zekerheid heeft als bedoeling aan te tonen dat reeds in de zintuiglijke zekerheid - als elementaire vorm van het weten - het object en het ik tot elkaar in een bemiddelende verhouding staan. Hegel onderscheidt namelijk het bemiddelde en het onmiddellijke. Het bemiddelde is iets dat niet door zichzelf is, maar iets anders nodig heeft om te zijn. Het onmiddellijke is iets dat door zichzelf is, maar niet iets anders nodig heeft om te zijn. Volgens Hegel is noch het ik of het weten, noch het object dat gekend wordt, onmiddellijk, maar zijn ze beiden bemiddeld.

"Naast het zuivere zijn echter, dat het wezen van deze zekerheid uitmaakt en dat ze als haar waarheid aanduidt, spelen, wanneer we toekijken, nog vele andere zaken mee. Een werkelijk zintuiglijke zekerheid is niet slechts deze zuivere onmiddellijkheid, maar een bijkomstigheid daarvan. Onder de talrijk daarbij voorkomende verschillen vinden we overal het hoofdverschil, dat namelijk erin dadelijk uit het zuivere zijn de beide reeds genoemde "dit's", een "dit" als ik en een "dit" als object, uit elkaar vallen. Denken we over dit verschil na, dan blijkt dat noch het ene noch het andere slechts onmiddellijk, in de zintuiglijke zekerheid is, maar terzelfder tijd als bemiddeld; ik heb de zekerheid door iets anders, namelijk de zaak; en deze is evenzo in de zekerheid door iets anders, namelijk door het ik."

Het subjeet en het object zijn alle twee terzelfder tijd door het andere bemiddeld; ze staan met elkaar in interactie, om modern te spreken. Soms hoort men beweren dat dialektiek juist betekent dat alles met alles in interactie staat, in wisselwerking staat. De dialektiek probeert echter juist de soort interacties aan te duiden die tussen de objecten bestaat. Hegel weet zeer goed dat de algemene mening is dat het onmiddellijke het object is, en dat het het object is dat de zekerheid bemiddelt.

"Dit onderscheid van het wezenlijke en het bijkomstige, van het onmiddellijke en het bemiddelde, maken niet slechts wij, maar we vinden het aan de zintuiglijke zekerheid zelf; en in de vorm zoals ze aan haar is, niet zoals we zoëven bepaalden, is ze op te vatten. In haar is het één als het eenvoudige, onmiddellijke zijnde of als het wezen, het object gesteld, het andere echter, als het onwezenlijke of het bemiddelde, wat daarin niet op zichzelf, maar door een ander is, ik, een weten, dat het object slechtst daarom kent omdat het is, en dat kan zijn of ook niet zijn. Het object echter is het ware en het wezen; het is onverschillig of het gekend wordt of niet; het blijft, als het ook niet gekend wordt. Het weten is niet, indien het object er niet is."

In Hegels beschrijving komt er een vreemde verwarring voor; hij verwacht "iets dat niet kan zijn zonder een ander" en "iets dat door iets anders is". Zonder benzine kan men niet autorijden; dit wil echter nog niet zeggen dat men met benzine kan autorijden (er is bijvoorbeeld ook nog een motor vereist). Zonder eten kan men niet denken, maar door te eten denkt men toch nog niet. Hegel stelt dat het ik de zekerheid heeft door iets anders, maar het ik bemiddelt ook de zekerheid van dit andere. Evenzo stelt hij dat de zaak de zekerheid door iets anders heeft, en dat de zaak de zekerheid van dit andere bemiddelt. Volstaat het dat de zaak er is om ze te kennen? Het object verdwijnt toch voor mij als ik mijn ogen sluit. Het zijn van het object volstaat niet om er een zintuiglijke zekerheid over te hebben. Het zijn zelf volstaat niet. Hegel stelt echter dat het weten er kan zijn of ook niet kan zijn.

In de slotzin stelt Hegel dat het weten er niet is zonder dat het object er is. Het is juist dat men geen weten kan opdoen zonder dat er een object is. Feitelijk is het zo: het weten is niet zonder object, maar het object kan wel zijn zonder het weten. Het object hebben we slechts door het weten, maar het weten hebben we niet zonder het object. Er is wel een soort wederzijdse afhankelijkheid tussen weten en object: de verhouding echter is asymmetrisch en niet zomaar te beschrijven in termen van wederzijdse afhankelijkheid. Zonder eten kan men niet leven, het eten is noodzakelijk voor het leven, maar omgekeerd is het niet zo. Waardoor wordt het eten noodzakelijk?

Als men wil leven moet men eten; als men beu is te leven, eet men niet. Eten is dus slechts een noodzakelijke voorwaarde, omdat we willen leven. De leuze van de Franse Revolutie "Liberté, égalité, fraternité ou la mort" drukt juist uit dat men slechts onder deze drie eisen werkelijk kan en wil leven.

Heel algemeen kan men stellen dat men tenminste moet onderscheiden tussen twee soorten gronden. Een noodzakelijke voorwaarde voor een zaak is iets dat men niet kan opheffen zonder de zaak zelf op te heffen. Een voldoende grond voor een zaak is iets waardoor de zaak is; ze is een oorzaak van deze zaak. Er is steeds een eigenaardige verhouding tussen noodzakelijke voorwaarde en voldoende grond : de voldoende grond kan blijkbaar zelf niet bestaan zonder dat de zaak bestaat. Hebben we de oorzaak, dan is die voldoende opdat de zaak zou bestaan. De zaak is dan blijkbaar zelf noodzakelijke voorwaarde voor de voldoende grond. De verhouding tussen noodzakelijke voorwaarde en voldoende grond is asymmetrisch. De voldoende grond is voldoende grond voor zijn eigen noodzakelijke voorwaarde. De noodzakelijke voorwaarde is noodzakelijke voorwaarde voor zijn eigen voldoende grond. Dit is de ambivalentie van de grondverhoudingen. Ook geldt dat, als een zaak noodzakelijke voorwaarde en voldoende grond is voor een andere zaak, deze beide zaken dan identiek zijn. Wanneer men de grondverhoudingen formaliseert en stelt dat zowel de noodzakelijke voorwaarde en de voldoende grond "gronden" zijn, dan wordt de ambivalentie van de grondverhoudingen : als A een grond is van B, dan is B een grond van A. Dit is wat in de Hegeliaanse dialektika gebeurt : de asymmetrie tussen de grondverhoudingen wordt erin opgeheven.

Het zijn juist deze dingen waarop Marx betrekking neemt in zijn meest dialektische tekst uit de "Einleitung" tot "Zur Kritik der politischen Ökonomie" (MEW 13, p. 622). Marx probeert hierin de grondverhoudingen tussen produktie en consump-

tie vast te stellen : "De produktie is onmiddellijk ook consumptie". De produktie consumeert namelijk materiaal, werktuigen en brandstoffen. Marx stelt ook : "De consumptie is onmiddellijk ook produktie". De consumptie is namelijk ook (re)produktie van de lichamelijke krachten van de mens.

Marx concludeert daaruit zelf :

"De produktie is dus onmiddellijk consumptie, de consumptie is onmiddellijk produktie. Elk is onmiddellijk zijn tegendeel. Tegelijk echter vindt een bemiddelende beweging tussen beide plaats. De produktie bemiddelt de consumptie, waarvoor zij het materiaal schept, waarzonder zij in haar doel zou falen. Maar de consumptie bemiddelt ook de produktie, doordat ze voor de produkten eerst het subjeet schept, voor wie ze produkten zijn. Het produkt verkrijgt maar eerst de laatste finish in de consumptie. Een spoorbaan waarop niet gereden wordt, die dus niet versleten wordt, niet geconsumeerd wordt, is slechts in potentie een spoorbaan. Zonder produktie geen consumptie; maar ook zonder consumptie geen produktie, daar de produktie zo doelloos zou zijn".

Marx spreekt dezelfde taal als Hegel, hij gebruikt dezelfde begrippen ("onmiddellijk" en "bemiddeld"), en hij heeft ook hetzelfde perspectief : hij wil een wederzijdse bemiddeling aanduiden tussen produktie en consumptie. Hij wil - voorzichtig gesproken - aantonen dat ze hetzelfde zijn. Hij vat zijn beschouwingen daarom samen :

- "De identiteiten tussen consumptie en produktie verschijnen dus drievoudig :
1. Onmiddellijke identiteit : de produktie is consumptie; de consumptie is produktie. Consumptieve produktie. Produktieve consumptie...
 2. Dat elk verschijnt als een middel voor het andere; door haar bemiddeld wordt; wat als haar wederzijdse afhankelijkheid uitgedrukt wordt; een beweging waardoor ze op elkaar betrokken worden en wederzijds onontbeerlijk verschijnen, maar toch nog uit elkaar blijven...
 3. De produktie is niet slechts onmiddellijk consumptie en de consumptie onmiddellijk produktie; noch is de produktie slechts middel voor de consumptie en de consumptie doel voor de produktie, d.w.z. dat elk aan de ander zijn doel levert, maar elk is niet slechts onmiddellijk de andere, noch de andere slechts bemiddeld, maar elk schept de nadere doordat ze zichzelf voltrekt".

Zoals Hegel stelt ook Marx dat het ene het andere niet alleen tot voorwaarde, maar ook als voldoende grond heeft. Maar Marx

besluit daaruit zelf ironisch : "Zo is er voor elke Hegeliaan niets eenvoudiger dan produktie en consumptie identisch te stellen". Marx schrijft hiermee de dialektiek af. Hij heeft gelijk wanneer hij de Hegeliaanse constructies afschrijft, maar hij heeft ook ongelijk als hij daarbij de onderscheiding van de grondverhoudingen mede afschrijft. Hoe is de werkelijke verhouding tussen produktie en consumptie ? De produktie is noodzakelijke voorwaarde voor de consumptie (de vruchten uit het aards paradijs zijn niet meer te plukken). Maar is produktie niet mogelijk zonder consumptie ? De behoefte is immers een voldoende grond maar geen noodzakelijke voorwaarde voor de produktie. Anderzijds is de produktie geen voldoende grond voor de consumptie. De produktie levert voor de consumptie het materiaal en het objekt. Consumptie is zonder objekt geen consumptie : de produktie is noodzakelijke voorwaarde voor de consumptie. Aan de kant van de consumptie is dus de voldoende grond, aan de kant van de produktie de noodzakelijke voorwaarde. Marx stelt echter dat er geen produktie zonder consumptie is en geen consumptie zonder produktie. Deze parallelverhouding blijft bij Marx problematisch. Hetzelfde geldt voor het dialektisch materialisme in het algemeen, omdat dat stelt dat er geen socialisme zonder kapitalisme en geen kapitalisme zonder socialisme mogelijk is.

§ 16. Het dialektisch materialisme volgens Engels; en de tegenstelling tussen materialisme en idealisme.

Dialektiek is een formalisering van de ambivalentie van de grondverhoudingen. De grondverhoudingen zijn altijd ambivalent in de volgende zin : als iets voldoende grond is voor iets anders, dan kan dit eerste niet zonder het laatste, d.w.z. het laatste is noodzakelijke voorwaarde van het eerste, dat er de voldoende grond voor is. Deze verhouding geldt ook omgekeerd : als A noodzakelijke voorwaarde is voor B, is B voldoende grond voor A. In plaats van 'voldoende grond' kan men ook 'oorzaak' in de strikte zin van het woord zeggen. Noodzakelijke voorwaarde wordt ook afgekort tot voorwaarde of conditie. De ambivalentie van de grondverhoudingen kan dus als volgt geformuleerd worden : (de) oorzaken veroorzaken hun condities; (de) voorwaarden conditioneren hun oorzaken.

Men kan nu deze ambivalentieverhouding formaliseren. Aangezien noodzakelijke voorwaarden en voldoende gronden gronden zijn, zou men kunnen stellen dat gronden steeds hun gronden funderen. Dit is waar, alhoewel misleidend omdat men het soort gronden niet aanduidt. Deze formalisering brengt een eigenaardig gevaar mee, waarvan de dialektiek juist wil profiteren. De mogelijkheid bestaat namelijk inderdaad dat A noodzakelijke voorwaarde is van B en terzelfdertijd B noodzakelijke voorwaarde van A, of wat omwille van de ambivalentie op hetzelfde neer komt : dat A oorzaak is van B en B oorzaak van A. Dan is A identiek met B. Dan moeten A en B hetzelfde fenomeen zijn. Als men nu de ambivalentieverhouding formaliseert, dan maakt men van een asymmetrie een symmetrie, zodat het er nu uitziet alsof alle grondverhoudingen identiteitsverhoudingen waren. Dit blijkt bijvoorbeeld in de in § 15 aangehaalde tekst van Hegel.

Men zou hier kunnen opwerpen dat, aangezien Hegel zichzelf een idealist noemde en dit ook was, en aangezien Marx in de aangehaalde tekst ironisch spreekt over de dialektika van Hegel en een dialektika ontplooit die hij zich niet wil eigen maken,

hier slechts van een idealistische dialektika sprake is, die men zou moeten onderscheiden van een materialistische dialektika. Het probleem van het idealisme en het materialisme moet dus nu behandeld worden.

Zowel Hegel als Engels willen een identiteitssysteem opbouwen. Ze hebben echter afwijkende ideeën van wat men onder hetzelfde, dat wat identiek is, moet verstaan. Voor Hegel is dat de geest, het bewustzijn of het denken, voor Engels is het de materie, of het zijn of de natuur.

Engels schrijft in "Ludwig Feuerbach en het einde van de klassieke Duitse filosofie", dat in 1888, dus na de dood van Marx, geschreven is :

"Het grote, fundamentele vraagstuk van iedere en speciaal van de nieuwe filosofie is het vraagstuk van de verhouding tussen het denken en het zijn.

Al naargelang dit vraagstuk op deze of die wijze werd beantwoord, werden de filosofen in twee kampen verdeeld. Zij die vasthielden aan de oorspronkelijkheid van de geest tegenover de natuur, die dus in laatste instantie de een of andere schepping van de wereld aannamen - en die schepping is bij de filosofen, b.v. Hegel, vaak nog veel verwarder en onzinniger dan in het christendom - vormden het kamp van de idealisten. De anderen, die de natuur als het oorspronkelijke beschouwden, behoren tot de verschillende scholen van het materialisme.

Iets anders dan dit betekenen de twee begrippen idealisme en materialisme oorspronkelijk niet en in een andere betekenis worden ze hier ook niet gebruikt".

Volgens Engels is men dus idealist wanneer men als het oorspronkelijke de geest of het denken ziet, en materialist wanneer men als het oorspronkelijke het zijn of de materie ziet. Maar welke grondverhouding bedoelt Engels wanneer hij spreekt over het oorspronkelijke ? Oorsprong is een ander woord voor grond, maar welke grond juist bedoelt Engels : noodzakelijke voorwaarde of voldoende grond ?

De idealistische Duitse filosoof Fichte, die na Kant en voor Hegel leefde, beschouwde zijn idealisme als de filosofie waarin de dingen afgeleid kunnen worden uit de intelligentie.

De intelligentie wordt hier duidelijk gezien als de voldoende grond voor de dingen. Hierbij stelt hij dat zulk idealisme enkel kan bewezen worden omdat men de realiteit niet kan stellen zonder daarbij stapsgewijs tot de intelligentie te komen. Fichte stelt dus expliciet dat de intelligentie voldoende grond is voor de realiteit, en terzelfder tijd dat de realiteit noodzakelijke voorwaarde is voor de intelligentie. Daarentegen beschouwen Kant en Husserl het bewustzijn juist als noodzakelijke voorwaarde en niet als voldoende grond voor de realiteit. Men heeft dus twee soorten idealisme. Het Fichteaanse idealisme vertoont daarbij een zekere verwantschap met een mogelijk materialisme; vermoedelijk beantwoordt er, omwille van de ambivalentie van de grondverhoudingen, ook een materialisme aan Husserls idealisme.

Engels zelf onderscheidt twee soorten idealisme en twee soorten materialisme, namelijk een metafysisch idealisme tegenover een dialektisch idealisme (bijvoorbeeld Hegel), en een metafysisch of mechanisch materialisme tegenover een dialektisch materialisme (Engels zelf gebruikt deze laatste term niet, maar hij is wel een voorstander van het materialisme en de dialektiek).

Wat is volgens hem nu het oorspronkelijke van de natuur ten opzichte van de geest ? In de nagelaten fragmenten van de "Dialektik der Natur" kan men het volgende lezen :

"De pointe echter is, dat het mechanisme (ook het materialisme van de achttiende eeuw) de abstracte noodzakelijkheid en dus ook de toevalligheid niet te buiten komt. Dat de materie het denkende menserverstand uit zichzelf ontwikkelt, is voor haar een zuiver toeval, ofwel is dit, waar het gebeurt, van stap tot stap geconditioneerd."

Blijkbaar is het volgens het mechanisch materialisme zo, dat de ontwikkeling bij elke stap noodzakelijk van materiële aard is. Door het gegeven-zijn zelf van de materie moet echter niet noodzakelijk het leven ontstaan. Voor het mechanisch materialisme is het volgens Engels dus zo dat de materie wel noodzakelijke voorwaarde, maar niet voldoende grond is voor het leven en de menselijke geest. Slechts het toeval is hier voldoende grond.

De voorwaarden zelf volstaan niet om het verschijnsel leven en het verschijnsel geest voort te brengen. Engels gaat verder :

"In waarheid echter is het de natuur (-het wezen-) van de materie om tot ontwikkeling van denkende wezens voort te schrijven, en dit geschiedt dan ook noodzakelijk steeds waar de voorwaarden (niet noodwendig overal en steeds dezelfde) daarvoor voorhanden zijn."

Engels' dialektisch materialisme komt dus op de stelling neer dat de materie zowel noodzakelijke voorwaarde als voldoende grond is voor de geest. In "De ontwikkeling van het socialisme van utopie tot wetenschap" stelt Engels de dialektiek voor als een leer van eenheid en ontwikkeling. Alles gaat volgens Engels terug op één enkele bepalende grond, namelijk de materie. In de denkende hersens van de mens is het weer de materie die als verschijningsvorm werkzaam is. Wat de verschillende verschijnselen verbindt, noemt men ontwikkeling ("ontwikkelen", d.w.z., dat uit één gegeven een menigvuldigheid voortkomt). De dialektika is een ontwikkelingsleer.

Wat is eigenlijk de grond van de dialektiek ? De grond van de dialektiek is het materialisme zelf. Men kan niet materialistisch denken zonder dialektisch te denken; men moet namelijk in het materialisme noodzakelijke voorwaarden en voldoende gronden gelijk stellen. De materie is noodzakelijke voorwaarde voor alles. Zelfs de idealist Fichte stelt dat men niet moet ontkennen dat men zonder ogen niet kan zien, maar dat men anderzijds wel kan en moet beweren dat een oog alleen niet ziet. Indien men bovendien wil verklaren dat de materie voldoende grond voor alles is, dan moet men dialektisch denken. Als men beweert dat A noodzakelijke voorwaarde en voldoende grond voor B is, dan is A identiek met B. Het is logisch noodzakelijk zo, dat wanneer A noodzakelijke voorwaarde voor B is, en A ook voldoende grond voor B is, dat dan B noodzakelijke voorwaarde voor A is. Het materialisme kan maar als een werkelijk verklarend filosofisch systeem optreden, wanneer het dialektisch wordt. Het materialistisch principe zelf is oorzaak van de dialektika.

Engels zelf vertrekt van een dubbele stelling over de verhouding tusser materie en beweging. Volgens hem is er geen beweging zonder materie mogelijk, maar ook geen materie zonder beweging. Beweging kan men hier gerust opvatten als het basiselement van de "ontwikkeling", meer bepaald kan men dit zien als "ontwikkeling" van materie tot geest. De stelling 'geen beweging zonder materie' is duidelijk : er moet iets zijn dat beweegt. De stelling 'geen materie zonder beweging' is minder duidelijk; volgens hem moet de materie "in de loop van de ontwikkeling" noodzakelijk de geest voortbrengen. In de Anti-Dühring schrijft Engels, die Dühring als een mechanisch materialist beschouwde :

"(Dühring) reduceert de beweging tot de mechanische kracht als haar zogenaamde grondvorm en maakt het zich daarmee onmogelijk, de werkelijke samenhang tussen materie en beweging te verstaan, die overigens ook voor de vroegere materialisten onduidelijk was. Toch is de zaak eenvoudig genoeg. De beweging is de bestaanswijze van de materie... Materie zonder beweging is everzeer ondenkbaar als beweging zonder materie."

Dit wil dus zeggen dat materie en beweging hetzelfde fenomeen zijn. Men zou dus evengoed bij Engels van "mouvementisme" als van materialisme kunnen spreken.

Deze soort dubbele stellingen vinden we veelal terug in het denken van Marx en Engels. Ze beweren bijvoorbeeld ook dat er geen ideologische bovenbouw zonder materiële basis, en geen materiële basis zonder ideologische bovenbouw kan zijn. Het is duidelijk dat voor de humane emancipatie de bevrediging van de materiële behoeften noodzakelijk is, maar het oplossen van de materiële behoeften is niet steeds voldoende voor een humane emancipatie. Ook de formuleringen 'geen kapitalisme zonder socialisme' en 'geen socualisme zonder kapitalisme' zijn een voorbeeld van zo'n dubbele stelling. Waarom gaat dit dialektisch denken niet op ?

§ 17. Dialektisch denken is theologisch denken

De politiek-filosofische beschouwingen en vraagstellingen van deze cursus vertrekken van de vaststelling dat de prioriteit in de hedendaagse politieke problemen op het vlak van het economische ligt. Marx en Engels zijn de enigen die de economische politiek en de politieke economie principieel, d.w.z. filosofisch en kritisch, behandelen. Het socialisme steunt min of meer orthodox op de theorieën van Marx. Daardoor zit het socialisme nu in een dilemmasituatie : het socialisme is niet mogelijk met, maar ook niet zonder een voldoende ontwikkeld kapitalistisch systeem. Met het probleem van het socialisme komen ook de grondbeginselen van het kapitalisme en daarmee ook de beginselen van de hele Westerse beschaving in het gedrang.

Vandaar de vraag die de leidraad was voor het tweede gedeelte van de cursus : wat klopt er en wat klopt er niet in Marx' analyse ? We hebben getracht de grondbegrippen van Marx' hoofdwerk "Het Kapitaal" te verifiëren. We kwamen daarbij tot het principiële besluit dat Marx' analyse op het descriptieve vlak overtuigend blijft, maar dat de hoop en de voorstellingen over de toekomst van onze maatschappij niet aanvaardbaar zijn. Marx' hoop en geloof in de historische zinvolheid van het kapitalisme is gefundeerd in de ideologische grondslag van de hele Europese beschaving. Maar juist uit zijn eigen descriptieve analyse blijkt dat de fundamentele ideologie van de Europese beschaving in onze hedendaagse maatschappij gefalsifieerd wordt. De doelmatigheid van het ondoelmatige van het ondoelmatige als zingeving wordt hedentendage in de maatschappelijke praxis ontkend.

Deze beschouwingen, die nauw aansluiten bij de "Kritiek der grondslagen van onze tijd", worden op hun beurt als idealistisch, ideologisch en als ondialektisch denken bekritiseerd. In het derde gedeelte wordt dan ook, op een meer filosofisch vlak, een beschrijving en toetsing van het materialisme en de dialektiek gegeven. Hierin blijkt dat het materialisme de dialektiek niet

kan missen om een principiële stellingname te kunnen verantwoorden,...maar de dialektiek is verkeerd. Juist deze behoefte aan dialektiek wordt dan zelf een opwerping tegen het dialektisch materialisme. Het geval dat een noodzakelijke voorwaarde terzelfder tijd voldoende grond is van een fenomeen, wat in nucleo de bewering van de dialektiek is, komt voor, maar is niet principieel op voorhand als steeds geldend en algemeen geval te stellen. Het moet van geval tot geval bekeken worden of dit zo is. 'Geen materie zonder leven' beschouwen als gelijkwaardig met 'uit materie komt steeds leven voort', is niet van twijfel ontbloot. De grondverhoudingen tussen materie en beweging zijn anderzijds wellicht een voorbeeld van zo'n dialektisch geval.

Conclusies :

1. Tegen het dialektisch materialisme kunnen we stellen dat het maar goed was dat we kritisch en niet dialektisch dachten, want de dialektiek is verkeerd; en dat het goed was dat we niet materialistisch dachten, want het materialisme is principieel niet vol te houden zonder dialektisch te worden. Engels kan niet zonder Hegel.

Hier moeten we wel een opmerking maken over het historisch materialisme, dat soms van het dialektisch materialisme onderscheiden wordt. In het historisch materialisme wordt de overgang van het kapitalisme naar het socialisme historisch voorspeld door te verwijzen naar antecedentia. Maar de met het kapitalisme verbonden verwachtingen en hoop is slechts op één precedent gevestigd, namelijk de overgang van feodalisme naar kapitalisme, die door Engels beschreven wordt in de Anti-Dühring en de overeenkomende passage in "De overgang van het socialisme van utopie tot wetenschap". Het historisch materialisme kan niet de dialektische stellingen vervangen, want het is zelf niet houdbaar zonder de vooropstelling van de dialektiek. (Dit bleek uit de lektuur van Engels in een

seminarie dat enkele jaren geleden doorging en waar we hier, gezien het tijdsgebrek, niet verder kunnen op ingaan).

2. Het grondbegrip van Marx over het kapitalisme is juist, en juist is ook de dialektiek als expliciete voorstelling van de logika van de geschiedenis, die als vooropstelling ten grondslag ligt aan de Europese cultuur, namelijk de omkering van de middel-doel-verhouding : het doelmatig voorstellen van het ondoelmatige. Men stelt juist een doelvrije wetenschap (wat meer is dan waardevrij), een doelvrije ekonomie (die principieel afziet van de bevrediging van de behoeften van de mensen en zich concentreert op de produktie van de produktiemiddelen) als doelmatig en zelfs uiteindelijk als de beste weg ter vervulling van de doelstellingen voor. Ook de idee van de prioriteit van het ekonomische en de mening dat alle humane ("ideologische") problemen opgelost worden door overvloedige bevrediging van de materiële behoeften, steunt principieel op de middel-doel-omdraaiing. De dialektiek is de weergave van de logika van de ideologie van Europa.

De dialektiek en het dialektisch materialisme zijn geenzins de kenmerkende denkwijzen van het marxisme en de marxisten alleen. Het zijn de denkwijzen die vandaag min of meer overheersen : als men geen marxist is, dan is men tenminste Hegeliaan. Engels heeft namelijk de dialektiek gekarakteriseerd als ontwikkelingsleer. In de hedendaagse communicatiemedia wordt het woord 'ontwikkeling' bijna obsessioneel herhaald. Het is juist de dialektiek die aan dit door iedereen gebruikte woord een zin geeft. Indien dit woord enige betekenis heeft, dan juist m.b.t. verschijnselen die dialektisch moeten zijn, namelijk verschijnselen die voortgebracht worden uit hun noodzakelijke voorwaarden alleen. Volgens Engels is ook onze moderne wetenschap feitelijk op dialektisch-materialistische principes gegrond. Dit is niet alleen zo in haar grondmotivaties ten opzichte van de praxis, maar ook in haar interne methodiek. Ze zoekt inderdaad ook de verschijnselen voldoende te verklaren door alleen terug te gaan op hun noodzakelijke voorwaarden. De noodzakelijke voorwaarden zouden voldoende moeten zijn om de verschijnselen voort te brengen. Het verschijnsel wordt gereduceerd tot zijn noodzakelijke

voorwaarden (cfr. het reductionisme).

3. In feite brengt de beschrijving en de kritiek van de dialektiek dat aan het licht wat eigenlijk fundamenteel verkeerd gaat in de ermee beschreven ontwikkelingen of uitblijvende ontwikkelingen. In de grond hebben we in het eerste deel niets anders vastgesteld dan dat de dialektische logika die men aan de geschiedenis toeschrijft, niet opgaat. In het derde deel hebben we dat slechts gevonden waaraan het eigenlijk ligt dat de dialektische logika niet opgaat, waar de fout ligt.

De gehele problematiek van onze maatschappij en onze cultuur kan blijkbaar worden teruggebracht op een "logisch foutje" : voorwaarden zijn geen oorzaken. Kritisch beschouwd lijkt dit inderdaad onwaarschijnlijk, maar in onze geschiedenis treedt dit foutje in vele prachtige kleedjes op. Het begrip 'god' is bijvoorbeeld één van deze kleedjes. Dialektiek is ontwikkelingsleer. Alles noemen we ontwikkeling. Zoals we vroeger over god spraken, spreken we nu over ontwikkeling. Tegen god kon men niet optornen, nu niet tegen de ontwikkeling. "Het is nu eenmaal de ontwikkeling, een mens kan daar niets tegen doen. Vroeger zei men dat men zich moest neerleggen bij gods wil, en als men dit deed, had men er ook alle belang bij. Nu ook : de ontwikkeling zal alles wel in orde maken; elk nu bestaand probleem zal zich in de loop van en door de ontwikkeling wel oplossen. Men heeft nu een fantastisch ontwikkelingsgeloof, zoals men vroeger een geloof in een godheid had, die alles tenminste in een bovenaards rijk in orde zou maken. Het dialektisch denken is inderdaad theologisch denken. Men zegt vaak dat het marxisme, vooral in zijn Hegeliaanse trekken, in de grond een gesekulariseerd Christendom zou zijn; het is echter misschien juist het Christendom als een verhemelde dialektika voor te stellen. Zo staat er in het begin van het Evangelie van Johannes, waar er over de "Logos" gesproken wordt :

"Alles is door Hem ontstaan; en zonder Hem is niets ontstaan. In wat bestond, was Hij het leven; en het Leven was het licht der mensen". (I,3-4).

Dit is, als het tenminste iets zou betekenen, dialektisch gedacht : een noodzakelijke voorwaarde is terzelfder tijd voldoende grond. In een noodzakelijke voorwaarde is alles voldoende gefundeerd, tot en met "het licht der mensen". Het geloof in god is helemaal niets anders dan een geloof dat in de voorwaarde voor het bestaan reeds de waarborg weggelegd is voor het bestaan, en zelfs voor het bestaan van het meest volmaakte (het leven, het licht der mensen). Door het feit zelf dat niet niets bestaat, zou reeds het meest volmaakte weggelegd zijn. Waarzonder iets niet kan bestaan , moet god zelf zijn.

Wat betekent eigenlijk het woord 'god' in onze Westerse beschaving ? Men zegt van de Grieken en de Romeinen dat ze polytheïstisch waren, dat ze geloofden in het bestaan van meerdere goden en meer bepaald deze goden opvatten als verpersoonlijkte natuurmachten. Zo hadden ze een god van de hemel, de aarde, de oceaan, de zon, de onderwereld Ook hadden ze goden van machten, die als een soort natuurmachten voorgesteld kunnen worden : oorlog, liefde, roes, wijsheid... Men had telkens een binding van natuurmachten met een persoonsvoorstelling : iets dat met wil, bewustzijn, taal... uitgerust is. Dit is ook zo in de monotheïsmen : het Jodendom, het Christendom, "le dieu des philosophes"... Ook in de ene god van de monotheïsmen verbinden zich de beste en de hoogste eigenschappen van de mens - het willen, het weten, de liefde, de gerechtigheid, (maar dan in superlatiefvorm, namelijk als alwetendheid, oneindige liefde, oneindige rechtvaardigheid, ...) met de hoogste en beste eigenschappen van de natuur - eeuwigheid, alomtegenwoordigheid, onverstoorbaarheid, overmacht, "energie"... Het theologisch denken is juist gekarakteriseerd door de synthese van deze twee reeksen volmaaktheden : men stelt het meest natuurlijke in de natuur met het meest menselijke in de mens (in superlatieven) als verenigbaar, ja zelfs als verenigd voor. Men verenigt de noodzakelijke voorwaarden van al wat bestaat, die in de natuur liggen, met de voldoende gronden van al

wat bestaat, die meer te zoeken zijn in het morfologische, de specificiteit van planten en dieren en hier meer bepaald van de mens.

Voor een theologisch denker is dan ook de wereld, omdat god er grond van is, een wereld zonder konflikten. Voor de theoloog komt alles in de wereld overeen, alle konflikten zijn potentieel reeds opgelost. Maar is zulk een synthesesedenken mogelijk ? Is zulk denken humaan ? Is het niet hoog tijd met het theologisch denken op te houden ? Is de natuur niet juist eeuwig en onverstoortbaar om de prijs van domheid en gevoelloosheid ? Zijn we niet juist tot menselijk handelen in staat om de prijs van kwetsbaarheid en sterfelijkheid ?

In onze concrete ervaringen merken we op dat we voor keuzen gesteld worden. De keuze moet echter niet gebeuren tussen het goede en het kwade - dan zou ze geen probleem zijn. De problemen waarmee we af te rekenen hebben, zijn die van de ambivalentie van de grondverhoudingen : wat in het ene opzicht het beste is, is het niet in een ander opzicht. Niemand heeft zijn bestaansproblemen opgelost door enkel maar de noodzakelijke voorwaarden voor zijn bestaan te vervullen, namelijk door te eten, slapen... De haalbaarheid van de ideale oplossing hangt wel steeds af van de materiële voorwaarden, die men ervoor moet vervullen. Maar men moet afwegen of de noodzakelijke voorwaarden die vervuld moeten worden, opwegen tegen het doel dat men wenst te bereiken. Weegt bijvoorbeeld de schoonheid van Venetië op tegen de eeuwen uitbuiting en roof die ervoor noodzakelijk waren? Er is geen altijd geldende, hiërarchische waardenschaal. Cultuur veronderstelt ongelijkheid. Cultuur is onrechtvaardig. Rechtvaardigheid ontaardt gemakkelijk in barbaarsheid. De vraag is hoeveel ongelijkheid er voor de cultuur te verntwoorden is. Men moet kiezen tussen waarden, belangen en goederen. Dit is de menselijke werkelijkheid. Dit zijn de feitelijke humane problemen waarvoor we gesteld zijn. Logisch formeel beschouwd is de rangorde van de noodzakelijke voorwaarden en die van de voldoende gronden aan

elkaar tegenovergesteld. We moeten ophouden theologisch te denken en leren werkelijk menselijk te denken. Het zien van de wereld in functie van theologische begrippen is menselijk onverantwoord. De prioriteit van het menselijke betekent echter, in Marx' begrippen, de prioriteit van de ideologische problemen.

x . x x x

SLOTBESCHOUWINGEN

§ 18. De ideologische opgaven -----

Als algemene conclusie van deze cursus kan men stellen dat hij een protest is tegen het infrastructuralisme, namelijk tegen de opvatting dat als een noodzakelijke voorwaarde de onmisbare basis vormt, deze dan ook het primaat moet toegeschreven worden. Meer bepaald wordt deze kritiek op het maatschappelijk vlak gericht, waar men, omwille van de noodzakelijkheid van een economische infrastructuur, aan de economisch-materiële omstandigheden ook de voorrang toeschrijft bij het oplossen van alle maatschappelijke problemen. Daartegenover werd hier getracht de voorrang, het primaat van het "humane" te herstellen. Het "humane" loopt bij Marx onder de titel "het ideologische". We hebben de ideologische opgaven hier in zekere zin al aangepakt doordat we aan filosofie gedaan hebben, die bij Marx één van de ideologische bewustzijnsvormen is.

Toch zijn er twee teleurstellingen mogelijk : wij deden, ten eerste, aan filosofie meer dan aan politiek; en, ten tweede, het filosofische was eerder van kritische en negatieve aard, en bood weinig concrete, positieve alternatieven.

Wat het eerste bezwaar betreft kan men stellen dat filosofie inderdaad geen politiek is. Filosofie is slechts een van de ideologische bewustzijnsvormen, naast recht, politiek, moraal, 'wetenschap' - wat ten tijde van Marx mede onder filosofie werd verstaan -, godsdienst en kunst. Hierbij moet opgemerkt worden dat al deze bewustzijnsvormen zelf ideologie zijn. Ze worden niet ideologisch "beïnvloed", zoals men vaak vandaag hoort beweren. Want wat is deze invloedrijke ideologie, die al deze bewustzijnsvormen zou beïnvloeden ? Marx zegt zelf dat deze bewustzijnsvormen als zodanig ideologie zijn. Hij bedoelt daarmee dat deze bewustzijnsvormen afhankelijk zijn van de economische basis. Maar deze vormt niet meer dan een onmisbare basis, die echter niet veroorzakend, determinerend is (alhoewel Engels meent van wel,

en Marx zich soms ook in die zin uitspreekt). Men is er echter tot hiertoe nog niet in geslaagd uit de economische onderbouw als vanzelfsprekend de verschillende ideologievormen af te leiden. Filosofie is niet zelf politiek, maar de politiek heeft de filosofie wel nodig om weer het primaat aan het politiek terug te geven. De politiek van onze tijd is namelijk a-politiek geworden.

Het tweede bezwaar luidt dat de filosofie bijna uitsluitend negatief en kritisch is. Dit is inderdaad het wezen van de filosofie. Filosofie wordt van oudsher bepaald als een weten dat zich met principevragen bezighoudt. Zich hiermee bezighouden, kan enkel zinvol zijn door deze principes aan een kritiek te onderwerpen. Het is geen bijkomende opdracht van de filosofie, naast kritiek op oude, reeds bestaande principes ook nieuwe principes op te stellen. Dit gaat slechts nadat men de oude principes bekritiseerd heeft. De nieuwe principes vallen niet zomaar uit de lucht; ze moeten in het reeds bekende ontdekt worden, in hun principiële betekenis aangeduid worden. De enige weg hiertoe is, na te gaan waar de onbevredigende toestanden op terug te brengen zijn, m.a.w. waar het begin (het principe) ervan te zoeken is. Door de negatie van de funderende principes van de wantoestanden komen reeds nieuwe principes naar voren. Men kan dan immers stellen : hoe dan ook, maar zo niet. Het moet anders gebeuren, namelijk op een van de manieren die nog overblijven.

Principieel resulteert de filosofie slechts in vragen, meer bepaald die vragen waar het juist op aan komt. Het beantwoorden van deze vragen behoort wezenlijk juist niet meer tot de filosofie. Ten dele zijn de antwoorden, wanneer men de vragen stelt, reeds aanwezig en wordt het door de vraagstelling juist duidelijk dat ze er een antwoord op zijn. Meestal echter moeten de antwoorden gezocht worden, - wat de zinvolle taak van de wetenschap is.

De eenheid en de ontduubeling van de filosofische taak - namelijk als kritiek en als vinden van principes - stemt vermoee-

delijk overeen met het feit dat Marx de religie als ideologische vorm vernoemt naast de filosofie. Feitelijk is de religie nog steeds, juist als dat wat we theologisch denken noemen, vooropstelling van de filosofie. Zo vormt ze het eerste objekt van de filosofie. 'Religie' betekent steeds een gelovige en onkritische binding aan eerste principes. Het blinde wetenschaps-geloof moet zo ook als een religie beschouwd worden. De grondlegger van de positivistische filosofie, Auguste Comte, noemde dit wetenschaps geloof juist "la religion positive".

De filosofie kan de wetenschap niet vervangen. Ze stelt principieel enkel maar vragen rond wat de vraag is. Bestendig stoot de filosofie op vragen waarop het antwoord niet voor het grijpen ligt. Deze vraagstellingen moet ze doorgeven aan de positieve wetenschap, die deze al of niet wil beantwoorden. Anderzijds stelt de wetenschap, die naar juiste antwoorden op vragen zoekt, juist de bepaling van juiste vragen voorop. Zonder een "topika" - de leer van de juiste vraagstelling - blijft de wetenschap zelf irrationeel en religieus. Wanneer de wetenschap zich met alle vragen blijft bezighouden - zoals bijvoorbeeld een onderzoek van wat autobusreizigers met hun reisticketten doen - en haar vraagstellingen dus niet motiveert en verantwoordt, blijft ze irrationeel. De wetenschap in positieve zin behoort terug bij de vooropstellingen van de moraal, de politiek en het recht. Wetenschap kan deze duidelijk niet vervangen - sommigen menen dat dit kan - maar ze is hier samen met de filosofie vooropgesteld.

De vraag van de moraal is deze : wat wil je eigenlijk ? De moraal heeft haar bestaanswijze in de vorm van morele discussies. Deze zijn rationeel beslisbaar op grond van geschikte wetenschappelijk-technische kennis. Wetenschap is zo bezien de leer van het feitelijk mogelijke en onmogelijke, het al of niet doenbare. In deze zin is wetenschap "techniek". De moraal vooronderstelt dus de wetenschap, die zelf de filosofie vooronder-

stelt.

Politiek en recht vooronderstellen daarbij nog de moraal, maar de moraal, en dus ook de wetenschap en de filosofie, zijn niet voldoende om ze te funderen.

De politiek is de kunst van de vaststelling van het gemeenschappelijke, van de onderlinge afstemming van de belangen van jong en oud, van mannen en vrouwen, van gewesten en gemeenschappen, van kiezers en gekozenen, van wie beslissingen neemt en wie ze uitvoert, van behoeften en belangen. Dit vooronderstelt een morele verstandhouding, die echter daarvoor niet voldoende is.

Het einddoel is het tot stand brengen van recht en gerechtigheid, en de instellingen die dit kunnen waarborgen. Dit vooronderstelt de politiek, maar weer volstaat de politiek alleen hiervoor niet. De politiek kan enkel een kader scheppen waarbinnen men vrij kan beslissen. Het volk moet soevereein zelf kunnen beslissen. De rechtswetenschap heeft een andere taak, namelijk de mogelijkheid van juridische instituties onderzoeken.

Al de verhoudingen tussen de verschillende bewustzijnsvormen zijn ambigu : de ene ideologische bewustzijnsvorm vormt de basis voor de andere, die echter zelf weer het primaat heeft t.o.v. de eerste. Indien we niet bezorgd zijn om het recht, moeten we niet aan politiek doen; indien we ons niet interesseren voor politiek, moeten we niet aan de moraal denken; aan moraal doen veronderstelt echter aan wetenschap doen; en de wetenschap zelf veronderstelt echter de filosofie. Elke beoefenaar van een van deze ideologische bewustzijnsvormen zal wel zijn eigen gebied overschrijden. Het voordeel hiervan is dat men de onderlinge verbanden beter kan zien; het nadeel echter is het gevaar van dilettantisme.

De oplossing van alle ideologische taken stelt vanzelfsprekend een economische basis voorop. De produktiewijze wordt echter zelf op haar beurt bepaald door de moraal, de politiek en het

geinstitutionaliseerde recht.

Tussen de materiële produktie van goederen en de tot hiertoe genoemde vormen van ideologisch bewustzijn bestaat er nog een gebied, namelijk de kunst, die aan beide deelheeft. De kunst is mogelijkerwijze nog fundamenteler dan de filosofie. De kunst moet niet als het hoogste kultuurgoed aanschouwd worden. Niet de kunst heeft ons nodig, maar wij de kunst. Kunst bestaat erin ons te leren waarnemen, ons te leren zien. Ze leert ons zich te oefenen in de meest elementaire vorm van vrijheid, namelijk de fantasie, de verbeelding. Wie van de fantasie niet gebruik maakt, handelt onverantwoordelijk. Fichte schrijft wie het bestaan van de vrijheid ontkent, haar niet kent, omdat hij ze niet geoefend heeft. De verbeelding ligt aan de basis van alle intellectuele activiteiten, van alle ideologische bewustzijnsvormen. Op het einde van het voorwoord van zijn boek "De Zingever" schrijft Jaap Kruithof dat hij zonder de muziek van J.S. Bach in de late avonduren zijn boek nooit had kunnen schrijven. Van kunst moet men gebruik maken, zoals men ook van filosofie gebruik moet maken. Men kan alles doen met hen die van kunst afstand doen. Van kunst gebruik te maken, moeten we eerst nog leren. We hebben nog veel te leren. Verwar leren niet met blokken!

x x

x x x

INHOUSTAFEL

Inleidende opmerkingen

DEEL I : HET DILEMMA VAN HET HEDENDAAGSE SOCIALISME

- § 1. Grondgedachten van Marx en Engels : 'Geen socialisme zonder kapitalisme, geen kapitalisme zonder socialisme'
- § 2. De materialistische stelling 'Geen socialisme zonder kapitalisme' wordt geverifieerd door het mislukken van het Russisch socialisme.
- § 3. De ontkenning van de materialistische stelling en de noodzaak van permanente kulturele revoluties in Mao's China.
- § 4. De dialektische stelling 'Geen kapitalisme zonder socialisme' blijkt zich historisch niet te verifiëren.
- § 5. Het uitblijven van de vervulling van Marx' optimistische toekomstverwachting diskrediteert ook de niet-marxistische apologeten van het kapitalisme.
- § 6. Het dilemma van het hedendaagse socialisme brengt de hele Westerse beschaving in het gedrang.

DEEL II : ZIN EN ONZIN VAN HET KAPITALISME VOLGENS "HET KAPITAAL"

- § 7. Een herziening van Marx' analyse dringt zich vanuit het dilemma van het hedendaagse socialisme op.
- § 8. Wat is kapitaal ?
- § 9. Wat is volgens Marx kapitalisme ?
De conflictverhouding tussen gebruikswaarde en ruilwaarde wijst op een middel-doel-omkering.
- § 10. Het kapitalisme is essentieel een economisch systeem dat berust op een fundamentele en principiële middel-doel-omdraaiing van de menselijke behoeftenbevrediging; dit blijkt uit de tegenstelling tussen het principe van het kapitalisme en de menselijke arbeid.
- § 11. De meerwaardevorming en de uitbuiting berusten op het dubbele karakter van de menselijke arbeid.
De "Universele Aanvaarding" van het kapitalisme.
- § 12. "Het kapitaal produceert wezenlijk kapitaal...";
de produktie van produktiemiddelen heeft tot doel de produktie van produktiemiddelen.

§ 13. Het kapitalisme wordt enkel beperkt door de persoonlijke consumptie van de kapitalist; het heft zichzelf niet op.

§ 14. Marx' geloof in de historische zinvolheid van het kapitalisme berust op het Platoons-Aristotelisch wetensideaal.

DEEL III : HET PROBLEEM VAN HET DIALEKTISCH MATERIALISME

§ 15. Dialektiek volgens Hegel en Marx.

§ 16. Het dialektisch materialisme volgens Engels en de tegenstelling tussen materialisme en idealisme.

§ 17. Dialektisch denken is theologisch denken.

SLOTBESCHOUWINGEN

§ 18. De ideologische opgaven.

Erratum p. 44: 'chrematistisch' i.p.v. 'chremastisch'.

DESCARTES, SPINOZA, HEIDEGGER

(Vertaling van : Spinoza und die Metaphysik der Subjektivität, Zeitschrift für philosophische Forschung, 1968).

"Ad essentiam alicujus rei id pertinere dico, quo dato res necessario ponitur, et quo sublato res necessario tollitur; vel id, sine quo res, et vice versa quod sine re nec esse, nec concipi potest." - "Tot het wezen van een zaak behorende noem ik, door wiens gegeven zijn deze zaak noodzakelijk wordt gesteld, en door wiens afwezigheid deze zaak noodzakelijk wordt opgeheven; ofwel waar zonder de zaak, en omgekeerd hetgeen zonder de zaak, noch zijn noch gevat worden kan."2 Laat ons dit noemen Spinozas beginsel der wezensidentiteit. Een dergelijke identiteit bestaat dus volgens Spinoza als door het zijn van A noodzakelijk B wordt gesteld, als niet "A zijn en B niet zijn" kan, met andere woorden, als A (of het zijn van A) voldoende reden van B (of het zijn van B) is; en als bovendien door het niet-zijn van A het zijn van B onmogelijk wordt, als niet "A niet zijn en B zijn" kan, met andere woorden, als A (of het zijn van A) eveneens noodzakelijke conditie der mogelijkheid, noodzakelijke voorwaarde van B (of het zijn van B) is. A behoort tot het wezen van B, als A voldoende reden en noodzakelijke voorwaarde van B is. Spinoza geeft een tweede formulering van deze verhouding die als gelijkwaardig wordt voorgesteld: Behoort tot het wezen van een zaak, "zonder hetwelk de zaak, en omgekeerd hetgeen zonder de zaak, noch zijn noch gevat worden kan". A kan niet zijn zonder B, B kan niet zijn zonder A. B kan niet zijn zonder A, dat betekent dat wij boven hebben bepaald door te zeggen, dat A noodzakelijke voorwaarde van B is. Maar wat wij zoeven bepaalden door te zeggen, dat A eveneens voldoende reden van B is, dat wordt nu uitgedrukt door de formulering dat eveneens A niet kan zijn zonder B, met andere woorden, dat B eveneens noodzakelijke voorwaarde van A is. Dienvolgens zijn de volgende verhoudingen gelijkwaardig: dat A voldoende reden van B is, en dat B noodzakelijke voorwaarde van A is. Spinoza's definitie van de wezensidentiteit vooronderstelt dit axioma voor gelijk welk A en B: Dat A voldoende reden van B is, betekent niets anders, dan dat B noodzakelijke mogelijkheden voorwaarde van A is; dat B noodzakelijke mogelijkheden voorwaarde van A is, betekent dat A voldoende reden van B is. Noemen wij een voldoende reden kort, in een strikte betekenis van dit woord, een oorzaak, en een noodzakelijke mogelijkheden voorwaarde, een conditie, dan moeten wij zeggen: Oorzaken veroorzaken hun condities, condities conditioneren hun oorzaken. Ik noem dit door Spinoza vooronderstelde axioma het beginsel van het grondverschil. Het is niet helemaal nieuw. In latere tijden gaf het aanleiding tot een discussie tussen Husserl en Frege en werd het toegepast in Merleau-Ponty's Fenomenologie der waarneming.3 Spinozas beginsel der wezensidentiteit, definitie II van het tweede gedeelte der Ethica, bepaalt deze als het speciaal geval waarin A oorzaak of voldoende reden van B, en bij gevolg B conditie of noodzakelijke mogelijkheden voorwaarde van A is, en omgekeerd B oorzaak of vol-

doende reden van A, en bij gevolg ook A conditie of noodzakelijke mogelijksvoorwaarde van B is : A niet zonder B, en B niet zonder A; B door A en A door B.

Welke gevolgen heeft het dat Spinoza's bepaling van de wezensidentiteit het beginsel van het grondverschil vooronderstelt ? Spinoza maakt van zijn definitie vooral een negatief gebruik : zij staat hem toe te ontkennen, dat Gods natuur tot het wezen van alle dingen zou behoren, dat God zelf het wezen van het zijnde zou moeten genoemd worden, en meer bepaald staat zij hem toe de volgende propositie te bewijzen : "Ad essentiam hominis non pertinet esse substantiae, sive substantia formam hominis non constituit";⁴ het bewijs luidt als volgt : "Esse enim substantiae involvit necessariam existentiam (...). Si igitur ad hominis essentiam pertineret esse substantiae, data ergo substantia, daretur necessario homo (per def.2. huius), et consequenter homo necessario existeret, quod (...) est absurdum. Ergo etc. Q.E.D." Als de mens een substantie zou zijn, moest hij, volgens het beginsel der wezensidentiteit, noodzakelijk bestaan, door het feit dat God bestaat; maar dat de mens noodzakelijk zou bestaan, ware absurd. Het belang dat Spinoza aan deze stelling hecht, blijkt uit het feit dat de propositie 10 gevolgd wordt door een scholium, een corollarium en een tweede scholium, en dat hij in dit laatste uitdrukkelijk verklaart dat precies dit de reden was "waarom hij niet zei, dat tot het wezen van een zaak behoort waar zonder deze zaak noch zijn noch gevat worden kan" : "nimirum, quia res singulares non possunt sine Deo esse, nec concipi, et tamen Deus ad earum essentiam non pertinet; sed id necessario essentiam alicujus rei constituere dixi, quo dato res ponitur, et quo sublato res tollitur : vel id, sine quo res, et vice versa id, quod sine re nec esse, nec concipi potest."⁵ Want : "Omnes sane concedere debent, nihil sine Deo esse, neque concipi posse (...) At interim plerique id ad essentiam alicujus rei pertinere dicunt, sine quo res nec esse, nec concipi potest; adeoque vel naturam Dei ad essentiam rerum creaturarum pertinere, vel res creatas sine Deo vel esse vel concipi posse credunt, vel, quod certius est, sibi non satis constant."⁶ Spinozas beginsel van de wezensidentiteit richt zich dus tegen een ander, meer gebruikelijk, beginsel van de wezensidentiteit volgens hetwelk tot het wezen van een zaak zou behoren waar zonder de zaak niet zijn of gevat kan worden, zonder dat dit op zijn beurt niet zonder de zaak zou kunnen zijn of gevat worden. Daarentegen is volgens Spinoza dit juist de verhouding tussen God en de geschapen dingen : zij kunnen niet zijn zonder God, terwijl God wel kan bestaan en gevat worden zonder hun.

Nu zou, op zichzelf gezien, deze onaanvaardbare consequentie, dat namelijk Gods natuur tot het wezen van alle dingen zou behoren volgens Spinoza's eigen beginsel van de wezensidentiteit ook kunnen worden vermeden als God zou doorgaan voor de voldoende reden van alles wat er bestaat, zonder nochtans de noodzakelijke mogelijksvoorwaarde van alles te zijn. Deze oplossing vat Spinoza niet eens in't oog. Trouwens, God zou in dit geval in feite de schepper zijn van de wereld, alhoewel in beginsel een andere voldoende reden voor haar bestaan denkbaar zou zijn; en anderzijds

Zou dan, volgens het beginsel van het grondverschil, God daadwerkelijk niet zonder de wereld kunnen bestaan noch gevat worden, het bestaan der wereld zou zelf de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde van Gods bestaan zijn. De God over wie Spinoza spreekt is niet oorzaak van de wereld in de zin van een voldoende reden, en hij kan dit principieel ook niet zijn. Spinozas God is uitsluitend : noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde van al het zijnde. Dit is dan de eerste grote betekenis van het beginsel van het grondverschil, door Spinoza voor het eerst in alle duidelijkheid, alhoewel op impliciete wijze de filosofie binnen gebracht : als God en het eindig zijnde van elkaar moeten worden onderscheiden, dan kan God slechts ofwel een voldoende reden zijn van het bestaan van het zijnde, ofwel een noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde van het bestaan van het zijnde. De eerste van deze mogelijkheden laat Spinoza zonder meer achterwege. Inderdaad, als God uitsluitend een voldoende reden van het bestaan van het zijnde zou zijn, dan zou het zijnde wel zonder hem kunnen zijn en begrepen worden; er zou in het kader van de wijsbegeerte geen enkele noodzakelijkheid bestaan om van God te spreken. Maar hoe staat het anderzijds als God uitsluitend wordt genoemd waar zonder "niets" kan zijn nog gevat worden ?

Wat kunnen en moeten wij noemen als een universele noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde van al wat er is, die echter op geen enkel manier voldoende reden zou zijn van al wat er is in die zin dat "eo dato omnes res necessario ponuntur" ? Wij kunnen en moeten het noemen : het Zijn, en wel wat Heidegger noemt "das Sein selbst" - "wenn anders zur Wahrheit des Seins gehört, dass das Sein wohl west ohne das Seiende, dass niemals aber ein Seiendes ist ohne das Sein", 7. Het Zijn is geenszins, in deze opvatting, een "voldoende reden" van al het zijnde dat er is, ofwel, wat volgens Spinoza daarmee gelijkwaardig is, het Zijn "weest" wel zonder het zijnde; niettemin zou er geen zijnde kunnen zijn, namelijk een zijnde zijn, zonder het Zijn. Heideggers formule past precies op Spinozas Godsbegrip. Heidegger echter beweert en beklemtoont altijd opnieuw : het Zijn waarvan hij gaat is niet God. Het is niet God, volgens hetgeen Heidegger de "ontologische differentie" noemt. Maar de scherpe formulering van de "ontologische differentie", van het verschil tussen Zijn en zijnde, vinden wij juist in deze woorden die wij hebben aangehaald; zij staan in het volgend kontekst : "Man mag prüfen, ob das Nichts, das die Angst in ihr Wesen stimmt, sich bei einer leeren Verneinung alles Seienden erschöpft, oder ob, was nie und nirgends ein Seiendes ist, sich entschleiert als das von allem Seienden Sich-unterscheidende, das wir das Sein nennen. Wo immer und wie weit auch alle Forschung das Seiende absucht, nirgends findet sie das Sein. Sie trifft immer nur das Seiende, weil sie zum voraus in der Absicht ihres Erklärens beim Seienden beharrt. Das Sein jedoch ist keine seiende Beschaffenheit am Seienden. Das Sein lässt sich nicht gleich dem Seienden gegenständig vorund herstellen. Dies schlechthin Andere zu allem Seienden ist das Nicht-Seiende. Aber dieses Nichts west als das Sein.

Wir sagen dem Denken zu überreilt ab, wenn wir das Nichts in billiger Erklärung für das bloss Nichtige ausgeben und es dem Wesenlosen gleichsetzen. Statt solcher Übereilung eines leeren Scharfsinns nachzugeben und die rätselhafte Mehrdeutigkeit des Nichts preiszugeben, müssen wir uns auf die einzige Bereitschaft rüsten, im Nichts die Weiträumigkeit dessen zu erfahren, was jedem Seienden die Gewähr gibt, zu sein. Das ist das Sein selbst. Ohne das Sein, dessen abgründiges, aber noch unentfaltetes Wesen uns das Nichts in der wesenhaften Angst zuschickt, bliebe alles Seiende in der Seinlosigkeit. Allein auch diese ist wiederum nicht ein nichtiges Nichts, wenn anders zur Wahrheit des Seins gehört, dass das Sein wohl west ohne das Seiende, dass niemals aber ein Seiendes ist ohne das Sein."⁸ Volgens Spinozas impliciet axioma, hetwelk wij het beginsel van het grondverschil noemden, moeten wij echter uit het feit, dat wat hij "God" noemt uitsluitend de noodzakelijke mogelijksvoorwaarde is van het zijnde, zelf besluiten dat het zijnde op zijn beurt de voldoende reden insluit "quo dato Deus ponitur"; dit echter niet alleen in de orde van "onze kennis", maar in de orde van de zaken zelf; want "Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum".⁹ Wat Spinoza God noemt, heeft andere oorzaken. Maar God moet "causa sui" zijn. Wat Spinoza God noemt, is tenslotte niet God. Het is het Zijn zelf. Het is niet God, omdat het het Zijn zelf is. Want het beginsel van het grondverschil, Spinozas impliciet axioma, maakt het insens noodzakelijk, de universele noodzakelijke mogelijksvoorwaarde van al wat er is op te vatten als het Zijn zelf, gedacht in strikte onderscheiding van het zijnde, en onmogelijk, dit Zijn met God te identificeren. Eerder nog ware het denkbaar dat God tenslotte slechts een wezen zou zijn dat in feite de oorzaak - de voldoende reden, alhoewel geen noodzakelijke conditie - van het bestaan van alle dingen is; waarvan wij dan echter slechts door middel van een openbaring door dit wezen zelf kennis zouden kunnen hebben. Uiteindelijk zouden wij nog op de mogelijkheid kunnen terugkomen dat God precies in de zin van Spinozas beginsel der wezensidentiteit én voldoende reden én noodzakelijke voorwaarde van het bestaan van het zijnde zou zijn; in welk geval dan God en de totaliteit der zijnden in hun wezen identiek zouden zijn, en God niets anders dan het heelal absoluut gesteld (Hegel).

Hierbij, voor ik deze gedachtengang onderbreek, nog de volgende korte opmerking : Heidegger heeft in de aangehaalde tekst uit het "Nachwort" tot "Was ist Metaphysik ?" de formule "dass das Sein wohl west ohne das Seiende, dass niemals aber ein Seiendes ist ohne das Sein", vanaf de vijfde oplage van 1949 vervangen door de volgende : "dass das Sein nie west ohne das Seiende, dass niemals ein Seiendes ist ohne das Sein".¹⁰ Dienvolgens zouden het Zijn en het zijnde één niet kunnen zijn zonder het ander : Zijn en zijnde zouden precies tot elkaar in de verhouding staan die door Spinoza is gedefinieerd als de wezensidentiteit. Ik geloof

.../

inderdaad dat deze wijziging als een teken moet worden beschouwd van een verduistering van de gedachte van de ontologische differentie zoals deze voor het eerst door Heidegger werd uitgewerkt in zijn lezing Was ist Metaphysik ? van 1929. In zijn later geschrift over Identität und Differenz, van 1957, lijkt hij dan ook de differentie alleen nog te kunnen handhaven door ze dialektisch te identificieren met de identiteit zelf.

Wel, deze beschouwingen zouden al kunnen volstaan om de nog steeds voortdurende actualiteit van het filosofisch werk van Spinoza te laten aanvoelen. Onvermijdelijk moeten zij echter juist daardoor onder historisch oogpunt een zekere wantrouw wekken. Inderdaad, waarop komen zij tenslotte neer ? Fundamenteel belang schreven wij toe aan het door ons zo genoemde beginsel van het grondverschil, dat bij Spinoza in feite géén explicite formulering heeft gevonden; bij Spinoza, wiens werk bijzonder gekenmerkt is door de zorg om aan alle vooropstellingen en redeneringen de meest explicite uitdrukking te geven. En als de belangrijkste conclusie uit genoemd beginsel vermelden wij, dat het wezen, door Spinoza God genoemd het Zijn zelf, maar niet God is, terwijl Spinoza het nooit het Zijn noemt, maar altijd als God begrijpt. Nu is het wel zo dat het door ons geformuleerde beginsel van het grondverschil onbetwistbaar impliciet besloten ligt in Spinozas bepaling van de wezensidentiteit. En wij zijn niet de eersten die zich afvragen of, en in welke zin, wat Spinoza God noemt inderdaad als God kan worden begrepen. Niettemin staat blijkbaar vast dat onze beschouwingen in een andere richting gaan dan Spinozas onmiskenbare bedoelingen.

Anderzijds kwamen onze beschouwingen er op neer een nauw verband aan te duiden tussen de gedachten van Spinoza en fundamentele stellingen van Heidegger. Hierdoor hebben wij misschien terug aan deze laatste een betekenis gegeven die met Heideggers eigen bedoelingen niet zonder meer overeenkomt. In elk geval sluiten Heideggers stellingen een welbepaalde opvatting over de gang der geschiedenis der wijsbegeerte in, waardoor een toenadering tussen zijn denken en een gedachtenwereld uit het zogenaamd "metaphysisch" tijdperk der filosofie, misschien niet in feite, maar wel in beginsel wordt uitgesloten. Voor Heidegger zelf behoort een radicale scheiding van zijn denkwijze en die van de traditionele metaphysica en meer in't bijzonder van de moderne wijsbegeerte tot de zin zelf van zijn eigen bedoelingen. Met andere woorden, beschouwingen als de onze zouden door Heidegger bij voorbaat als onaanvaardbaar en als grof misverstand worden afgewezen; hij zou er overigens onmiddellijk vooral hoe dan ook versluierde objecties tegen zijn gedachten in zien.

Onze logisch-ontologische beschouwingen van waaruit wij vertrokken zijn sluiten inderdaad eveneens een bepaalde stelling van historische aard in. Mij lijkt namelijk dat een nieuwe verstandhouding met het denken van Spinoza, zoals die door de leer van Heidegger mogelijk en in een zekere zin noodzakelijk werd gemaakt, en een hernieuwde verstandhouding met de gedachten van Heidegger,

.../

zoals deze door deze historische bezinning onvermijdelijk wordt, tot het inzicht moeten leiden, dat de leer van deze laatste geenszins in een radikale tegenstelling met de problematiek der moderne wijsbegeerte sinds Descartes moet worden gezien, maar integendeel als een voorlopig laatste uitkomst van deze problematiek der moderne wijsbegeerte, die helemaal ligt in de lijn van deze laatste.

Op de vraag wat de moderne wijsbegeerte eigenlijk in wezen was, bezitten wij een eenvoudig, min of meer algemeen aanvaard antwoord, afkomstig van Hegel, Dilthey en Husserl en in een eigen betekenis hernomen door Heidegger : de moderne wijsbegeerte is in wezen filosofie en metaphysiek van de subjectiviteit of, zo als Heidegger liever zegt, van de subjectiteit. En wat betekent dat ? Daarover zal ik nu moeten spreken, en ik zal trachten aan te tonen, dat een confrontatie met de filosofie van Spinoza tot een herziening van dit begrip van metaphysiek der subjecti(vi)teit dwingt. Zou het misschien meer dan een zuiver toeval zijn dat Heidegger zelf, die zich uitvoerig heeft uitgesproken over Descartes en Leibniz, over Kant, Hegel en Nietzsche, een confrontatie met Spinoza tot nu toe uit de weg is gegaan ? In zijn publikaties is juist zoveel over Spinoza in't voorbijgaan gezegd om het vermoeden toe te laten dat hij zich omzeggens helemaal niet met hem heeft bezig gehouden. Wat Hegel betreft, zo kwam volgens zijn opvatting alles er op aan "das Wahre nicht als Substanz, sondern eben so sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken", 11 en onderlijnde hij, "dass die Philosophie, welche sich auf den Standpunkt der Substanz stellt und darauf stehen bleibt, das System des Spinoza" was. 12 Deze twee feiten mogen er op wijzen dat het al op het eerste gezicht moeilijk zou kunnen lijken Spinoza een plaats toe te wijzen in de ontwikkeling van de filosofie der subjecti(vi)teit zoals deze gewoonlijk wordt begrepen. Nochtans kan er geen spraak van zijn, zoals soms gebeurt, Spinoza als een iet wat afzijdige figuur in het beeld der nieuwere wijsbegeerte min of meer terzijde te laten. Enerzijds heeft zijn denken, zoals bekend, een zeer belangrijke rol met name voor het Duits idealisme gespeeld, en meer bepaald voor Hegel, wiens systeem ook door Heidegger wordt beschouwd als de voltooiing van de moderne metaphysiek der subjecti(vi)teit. En anderzijds is Spinoza een navolger van Descartes, aan wiens filosofie mij een belangrijk werk heeft gewijd en daarmee bijna onmiddellijk zijn eigen gedachten heeft aangesloten, en Descartes is voor Hegel zowel als voor Husserl en ook voor Heidegger de stichter van de moderne filosofie als wijsbegeerte der subjecti(vi)teit. In feite moeten wij hier echter opmerken dat de toepassing van het begrip "filosofie der subjecti(vi)teit" op het systeem van Descartes, zoals wij ze bij Heidegger vinden, wiens verhouding tot de moderne wijsbegeerte ons hier op de eerste plaats moet interesseren, ook al enkele moeilijkheden biedt. Het zal logisch zijn van hier opnieuw te vertrekken.

Heidegger schreef in Sein und Zeit : "Descartes, dem man die Entdeckung des cogito sum als Ausgangsbasis des neuzeitlichen

philosophischen Fragens zuschreibt, onderzocht de cogitare des ego - in gewissen Grenzen. Dagegen lässt er das sum völlig unerörtert (...). Die existentielle Analytik Heideggers stellt die ontologische Frage nach dem Sein des sum (...). Eine ihrer ersten Aufgaben wird es sein, zu erweisen, dass der Ansatz eines zunächst gegebenen Ich und Subjekts den phänomenalen Bestand des Daseins von Grund aus verfehlt. Jede Idee von 'Subjekt' macht noch ... den Ansatz des subjectum (Gegensatz) ontologisch mit, so lebhaft man sich auch ontisch gegen die 'Seelensubstanz' oder die 'Verdinglichung des Bewusstseins' zur Wehr setzen mag."13

"Substantialität ist der ontologische Leitfaden für die Bestimmung des Seienden" 14, wil Heidegger zeggen, waar men het "bewustzijn" als subjeet bepaalt. Men ziet dat deze laatste bepaling volgens Heidegger hier betekent, dat wij het in werkelijkheid bij Descartes niet met een echte filosofie der "subjektiviteit" hebben te maken, maar, op ontologisch plan, met een voortzetting van een filosofie der substantie. Feit is nu dat Descartes het cogito uitdrukkelijk opvat als een res cogitans en deze als een substantia, en zelf een substantia pura. Maar feit is ook, dat Descartes niet van het begrip "subjeet" (subjectum) gebruik maakt om het cogito of de res cogitans te bepalen. Dit woord komt überhaupt bij Descartes haast niet voor, op enkele uitzonderingen na waarvan er één belangrijk is : In de welbekende samenhang van het eerste bewijs voor het bestaan van God in de Meditationes staat de opmerking : "nec potest calor in subjectum quod prius non calebat induci, nisi a re quae sit ordinis saltem aequae perfecti atque est calor, et sic de caeteris."15 En dit voorbeeld gaat hij toepassen op de verhouding tussen de "eindige" mens = "geest" en naar Gods idee. Wat wordt hier bedoeld met subjectum ? Blijkbaar hetzelfde wat dit woord voor Thomas van Aquino betekende, die op één en het zelfde vlak plaatste : "pati, recipere, subjectum esse, et omnia hujusmodi quae videntur rebus ratione materiae convenire"16

(De ente, ...) en die op de volgende manier aantoonde dat er in God geen toevalligheid is : "Omne accidens in subjecto est : Deus autem non potest esse subjectum, quia 'forma simplex non potest esse subjectum', ut Dicit Boetius in libro De Trinitate c.2 ; ergo in Deo non potest esse accidens."17 Het is namelijk niet waar wat men zo dikwijls hoort herhalen : dat in de theologische metaphysica der middeleeuwen subjectum ongeveer hetzelfde betekende als substantia. Integendeel, een substantie is substantie inzoverre zij door zich zelf bestaat en bepaald is; een subjeet is een subjeet inzoverre het door iets anders bestaat en bepaald is; een zuiver subjeet - het ultimum subjectum - is de "eerste materie" die op geen enkele manier door zichzelf bestaat noch bepaald is; zij is géén substantie; een zuivere substantie is alleen God die op geen enkele manier aan accidentia onderworpen (subjeet) is; een substantie die tegelijkertijd een subjectum is, is een eindige en onvolmaakte substantie, ten dele doorsich zelf, ten dele door andere dingen bepaald en zijnde.

Alles, en vooral het begrip van "filosofie der subjecti(vi)-teit", waarvan wij trouwens reeds zeiden dat het wel een revisie

behoeft, lijkt hier al in verwarring te komen. Misschien echter zullen wij klaarder zien als wij op de ingeslagen weg nog één stap verder gaan en ook nog teruggaan tot het Grieks begrip ὑποκείμενον waarvan het latijns subjectum en ons "subject" en "subjectiviteit" afkomstig zijn. Ook Heidegger zelf heeft een tiental jaren na Sein und Zeit zijn opvatting over de filosofie der subjecti(vi)teit bij Descartes herzien en tot de volgende formule herleid van welke wij wederom willen uitgaan : het ware, zegt hij nu, "das Entscheidende, ... dass das Wesen des Menschen überhaupt sich wandelt, indem der Mensch zum Subjekt wird. Dieses Wort subjectum müssen wir freilich als die Übersetzung des griechischen ὑποκείμενον verstehen. Das Wort nennt das Vor-Liegende, das als Grund alles auf sich sammelt. Diese metaphysische Bedeutung des Subjektbegriffes hat zunächst keinen betonten Bezug zum Menschen und vollends nicht zum Ich. Wenn aber der Mensch zu dem ersten und eigentlichen subjectum wird, dann heisst das : Der Mensch wird zu jenem Seienden, auf das sich alles Seiende in der Art seines Seins und seiner Wahrheit gründet. Der Mensch wird zur Bezugsmitte des Seienden im Ganzen." 18. Laten wij ons de moeite sparen deze interpretatie in détail te vergelijken met die van Sein und Zeit. Laten wij ook niet terug komen op het feit dat Descartes nergens uitdrukkelijk de mens bepaalt als "het" subject. Laat ons daarentegen even de "metaphysische betekenis van het subject begrip" nagaan die volgens Heidegger aan het griekse ὑποκείμενον kan worden toegeschreven : dienvolgens zou het ὑποκείμενον "het 'voorliggende zijn, dat als grond alles op zich verzamelt", het "eerst en eigenlijk" ὑποκείμενον dat zijnde waarop elk zijnde met betrekking tot de aard van zijn zijn en zijn waarheid zich grondt", "het midden waarop het zijnde in zijn geheel betrokken is". Een feit is dat het begrip ὑποκείμενον thuis hoort in de metaphysica van Aristoteles. En een feit is ook, dat Aristoteles zijn thematisch onderzoek "over het zijn (de οὐσία) en het zijnde" 19 in het VIIe boek van de Metaphysica inzet met de opmerking : "Het ὑποκείμενον (het ten-grondslag-liggende) is hetgeen waarvan het andere wordt gezegd, terwijl hetzelf niet meer van iets anders wordt gezegd . Daarom moet éerst en vooral hierover worden gehandeld; want het meest lijkt het eerste ten-grondslag-liggende ὑποκείμενον (het zijn, het wezen) te zijn." 20 Maar slechts enkele lijnen verder gaat Aristoteles voort : "Wat wel een wezen is, daarover werd nu, om het te kenschetsen, gezegd, dat het dat is , wat niet wordt gezegd van iets wat ten grondslag ligt, maar waarvan het andere wordt gezegd . Het moet echter niet alleen zó worden bepaald ; want dat is onvoldoende." 21 Wel is ὑποκείμενον de naam voor "dat zijnde waarop elk zijnde met betrekking tot de aard van zijn zijn en zijne waarheid zich grondt", maar Aristoteles wijst de bepaling van de οὐσία als dusdanig, als zijnde het ὑποκείμενον, uitdrukkelijk als onvoldoende - en dat zal betekenen : als onaanvaardbaar-af. Wat de bedoeling van het begrip ὑποκείμενον zelf is, omlijnt hij scherper door de bepaling, dat het datgene is, zonder hetwelk iets anders niet kan zijn, terwijl hetzelf wel zonder dit andere kan zijn; zoals een fundament iets is waar zonder een huis niet kan bestaan, maar waardoor na-

tuurlijk het huis nog niet bestaat, terwijl het fundament wel zonder het huis kan bestaan en, anderzijds, waar een huis staat, noodzakelijk ook een fundament moet zijn.²² Het fundament heeft dus wel zijn eigen soort van prioriteit, ofwel beter gezegd, het is het begrip voor een eigensoortige prioriteit, de prioriteit van het fundamentele. Maar volgens Aristoteles' uitdrukkelijke uiteenzetting z u het verkeerdt zijn de prioriteit van het wezenlijke- of van het eigenlijk zijnde, het wezen - te vereenzelvigen met de prioriteit van het fundamentele - of van een substantie. Het gevolg er van zou zijn, na wat Aristoteles aantoont, dat ten slotte maar één zijnde en één wezen zou bestaan, namelijk een laatste materie zonder enige bepaling in welke opzicht ook. Volgens Aristoteles' eigen leer is elk wezen (ousia) wél als dusdanig een substantie, een fundament, een suppositum of een subjectum, maar het is niet door een substantie te zijn dat het een ousia is, maar door een essentie te zijn dat het ook een ousia kan zijn. Vandaar werd dan de relatie afgeleid tussen de begrippen van substantie en subject die wij bij Thomas van Aquino en ook nog bij Descartes vonden.

Het lijkt dus dat wij met Heideggers tweede poging om de filosofie der subjectiviteit van Descartes te bepalen niet beter zullen terechtkomen dan met de eerste. En toch gaan wij een verbazingwekkende ontdekking maken als wij nu, Heidegger voorlopig terzijde latend, op Descartes zelf terugkomen : Descartes was inderdaad op weg om precies dat te doen, wat Aristoteles heeft omschreven en afgekeurd als een vereenzelviging van het wezenlijke en het fundamentele. De moderne metaphysica der subjecti(vi)teit begint er niet mee dat de mens wordt voorgesteld als "dat zijnde waarop elk zijnde met betrekking tot de aard van zijn zijn en zijn waarheid zich grondt" (wat trouwens ook bij Descartes niet het geval is), maar wel daarmee dat precies het Υποκειμενον wordt aanvaard als "datgene waarop elk zijnde met betrekking tot de aard van zijn zijn en zijn waarheid zich grondt".²³

Immers, langs welke weg gaat Descartes terug op het cogito ? Hij beschouwt de eigenschappen die men gewoonlijk aan de ziel toeschrijft : "De eersten zijn mij te voeden en mij te bewegen; maar als het waar is dat ik geen lichaam heb, dan is het ook waar dat ik noch lopen noch mij voeden kan. Een andere is te denken; en hier vind ik dat het denken een attribuut is dat mij toebehoort. Het denken is het enige wat van mij niet kan worden losgemaakt, ik ben, ik besta, dat is zeker."²⁴ Hoe is dat te verstaan ? Dat "ik precies genomen niets anders ben dan een ding dat denkt", ²⁵ dat wil zeggen dat ik niet zou kunnen bestaan zonder te denken. Daarentegen "is het heel zeker dat dit begrip en deze kennis van mijzelf, in deze preciese zin genomen, geenszins afhangt van de dingen waarvan mij het bestaan nog onbekend is..." ²⁶ Dat wil dus zeggen dat mijn denken zijnerzijds volstrekt kan bestaan zonder al de dingen die ik overigens geneigd zou zijn mij toe te schrijven. Met andere woorden, het cogito betekent precies dat het denken de grondslag, het fundament, het subject van mijn bestaan is, en dit wel in de zin van de aristotelische bepaling van het fundamentele als

.../

"datgene waar zonder iets niet kan bestaan, terwijl hetzelf zonder dit andere wel kan bestaan". Meer rechtstreeks nog moet dan Descartes' beschouwing over het "stuk was" aan de uiteenzetting van Aristoteles doen denken : "Al de dingen die onder de smaak, onder de reukzin, onder het gezichtsvermogen, onder de gevoelszin of onder het gehoor vallen, blijken veranderd, en toch blijft er dezelfde was. Beschouwen wij deze aandachtig, doen wij alle dingen die niet aan de was toebehoren opzij, en laat ons kijken wat er over blijft. Niets blijft er over, behalve iets uitgebreids, uitrekbaars en veranderlijks..." 27 Ook de uitgebreidheid wordt aangekondigd als een fundament van de uiterlijke dingen, in dezelfde zin als het denken het is voor het ding dat ik zelf ben. Nog duidelijker zijn de redeneringen waarop Descartes steunt waar hij, in de VIe Meditatie, uitdrukkelijk de res cogitans en de res extensa als zelfstandigheden voorstelt : "Daarvan uitgaande dat ik met zekerheid weet dat ik bestaan en dat ik geenszins opmerk dat welk ander ding ook noodzakelijk aan mijn natuur, aan mijn wezen zou toebehoren, besluit ik rechtmatig dat mijn wezen alleen daarin bestaat, dat ik een ding ben dat denkt, of een substantie waarvan het wezen of de natuur helemaal niets anders is dan te denken." 28 Anderzijds zijn er dan "de vermogens van verbeelding en gevoel, zonder dewelke ik mijzelf helemaal klaar en duidelijk kan opvatten, maar deze niet zonder mij, zonder een intellectuele zelfstandigheid waarmee zij verbonden zijn (...). Ik vind in mij ook nog enkele andere vermogens, zoals het vermogen van plaats te veranderen, mij in verschillende postures te zetten en andere van dien aard, die, zoals de zojuist vermelde, niet kunnen worden opgevat zonder enige zelfstandigheid waarmee zij verbonden moeten zijn en zonder dewelke zij niet zouden kunnen bestaan, maar het is volstrekt evident dat deze vermogens, als het waar is dat zij bestaan, moeten verbonden zijn met een lichamelijke of uitgebreide zelfstandigheid, en niet met een intelligente substantie." 29

Wij kunnen dus herhalen : De filosofie van Descartes is een metaphysiek der subjecti(vi)teit in zoverre zij in feite doorzet wat Aristoteles had onlijnd en afgekeurd als een vereenzelviging van het fundamentele en het essentiële, de ousia en het hypokeimenon de substantie en het subject. Maar hier moet natuurlijk toch dit opvallen : Aristoteles had voorspeld dat een dergelijke vereenzelviging van het essentiële met het fundamentele, er noodzakelijk toe moest leiden dat men tenslotte niets anders zou kunnen herkennen het eigenlijk zijnde, het echte wezen, de werkelijke substantie van alle dingen, dan een laatste materie zonder enige bepaling in welk opzicht ook.

Descartes' beschouwingen over de res extensa komen inderdaad meer nog dan ik hier heb kunnen aantonen in de onmiddellijke nabijheid te staan van die van Aristoteles hieromtrent. Maar anderzijds ontdekt Descartes een tweede subjecti(vi)teit als een zelfstandigheid in dezelfde zin : de res cogitans. Vooral dit is nieuw, zal men zeggen. Zou men niet ook moeten zeggen dat dit het meest belangrijke is ? Inderdaad, men zal weinig kunnen begrijpen van de moderne wijsbegeerte als men zich niet dit proces voor ogen houdt waaruit zij vermoedelijk tenslotte is ontstaan : Nadat eenwenlang

het zijnde werd gezien in een hiërarchische orde waarin de grootste volmaaktheid aan het zuiver geestelijke en alle onvolmaaktheid aan het materieel beginsel werd toegeschreven en waarbij de volmaaktheid werd begrepen als de substantiele zelfstandigheid van het door zichzelf zijnde en bepaalde, de onvolmaaktheid als het subjectieve onderworpen zijn aan een bepaling door andere zijnden; moest het gebeuren dat geleidelijk maar onweerstaanbaar het inzicht doorbrak, dat in feite juist het specifieke vermogen van de geest, het vermogen van kennis en weten, althans in de eindige geest, berust op zijn innerlijke onbepaaldheid, op zijn bekwaamheid om zich uitsluitend te laten bepalen door wat hij niet zelf is, met één woord : op zijn subjecti(vi)teit. De eigensoortige volmaaktheid van de eindige geest ligt niet in een substantiele zelfstandigheid, integendeel. Hield men dan niettemin vast aan het geestelijk beginsel als algemeen voorbeeld van het meest volmaakt zijnde, dan was daarmee inderdaad de weg geopend voor een nieuwe ontologie welke de substantie zelf zal herleiden tot het subject-zijn. Deze kondigt zich aan, zoals wij hebben gezien, bij Descartes, en zij kondigt zich aan, zoals wij hebben gezien, bij Descartes, en zij kondigt zich aan, onder meer, ook door het feit dat Descartes, uitgaande van het beginsel der subjectiviteit, de zuivere materialiteit van het uitgebreide en het zuiver vermogen van het denken als "zelfstandigheden" aan elkaar gelijk stelt.

En toch blijft dit slechts een aankondiging van de nieuwe ontologie. De substantiele en "zelfstandige" rol die bij Descartes de res extensa en de res cogitans en onder deze benamingen tenslotte ook de uiterlijke dingen en, heel zeker, de mens blijven spelen, zijn er in feite tekens van, dat de vereenzelviging van het essentiële en het fundamentele bij Descartes nog niet radicaal is doorgevoerd : dat zijn filosofie nog niet de eigenlijke metafysiek der subjecti(vi)teit voorstelt. In feite past Descartes, om de substantie van een zijnde vast te stellen, zonder aarzelen het aristotelisch beginsel van de prioriteit van het fundamentele toe. Maar als het er om gaat de substantie als dusdanig te definiëren, gaat hij zeggen : "Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Et quidem substantia quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus. Alias vero omnes, non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus. Atque ideo nomen substantiae non convenit Deo et illis univoca, ut dici solet in Scholis..."³⁰ (Princ.,) De zelfstandigheid is niet daardoor gedefinieerd dat het andere niet zonder haar zou kunnen bestaan, maar wel zij zonder het andere; maar uitsluitend door dit laatste moment, dat zijzelf wel zonder gelijkwelk ander zijnde kan bestaan. Hegel heeft hierbij opgemerkt : "Dat is wat Spinoza zegt."³¹ (Gesch.d.Phil.,) Hij had misschien beter gedaan om op te merken dat dat is wat ook al Thomas van Aquino zei, die de subsistentia zelf van de substantie als volgt bepaalt : "Secundum enim quod per se existit, et non in alio, vocatur subsistentia. Illa enim subsistere dicimus, quae non in alio, sed in se existunt."³² Juist omdat hij tenslotte zo blijft spreken

"ut dici solet in Scholis" kan Descartes, zo als ook Thomas, vasthouden aan een analoog bestaan van verschillende zelfstandigheden ook buiten God : iets kan inderdaad min of meer onafhankelijk (en afhankelijk) zijn van andere dingen, en ook van al het andere, maar niets kan min of meer noodzakelijke conditie zijn voor het bestaan van iets anders, van al het andere : het is noodzakelijke conditie van al het andere, ofwel het is dat niet.

Nochtans lijkt Hegel met zijn opmerking gelijk te hebben wat Spinoza betreft : Spinoza definieert immers in de Ethica de zelfstandigheid als volgt : "Per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipitur" 33 - dat is nagenoeg Thomas, die zei : "Secundum enim quod per se existit, et non in alio, vocatur subsistentia"; en Spinoza gaat voort : "hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat" - dat is bijna letterlijk Descartes : "res quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum". "Dat is, wat Spinoza zegt", merkte Hegel op. Maar wonderlijk genoeg, waar Spinoza zelf de Principia Philosophiae Cartesianae beweert weer te geven, geeft hij van de zelfstandigheid een heel andere definitie, namelijk deze : "Omnis res, cui inest immediate, ut in subjecto, sive per quam existit aliquid, quod percipimus, ... vocatur Substantia. Neque enim ipsius substantiae, praecise sumtae, aliam habemus ideam, quam quod sit res, in qua formaliter vel eminenter existit illud aliquid, quod percipimus ..." 34 De bepaling van Thomas, die van Descartes en, zo lijkt het, die van Spinoza in de Ethica, komen er op neer de zelfstandigheid te omschrijven als hetgeen zonder andere dingen kan bestaan. Spinoza's bepaling in de Principia Philosophiae Cartesianae stelt de zelfstandigheid daarentegen voor als iets zonder hetwelke andere dingen niet kunnen bestaan, maar bovendien ook al als iets waardoor andere dingen bestaan, en uiteindelijk lijken deze twee verhoudingen zelf vereenzelvigd te zijn : "res, cui inest immediate, ut in subjecto, sive per quam existit aliquid". Deze formule echter is tenslotte geen andere dan die wij al in het begin hebben besproken als Spinoza's latere definitie van de wezensidentiteit. 35 Ze zou dus, volgens de Ethica, niet toegepast kunnen worden op God zonder een identificatie van God en het eindig zijnde te leiden. Om een dergelijke vereenzelviging te vermijden, moet God, zo hebben wij gezien, ofwel slechts als de noodzakelijke bestaansvoorwaarde, ofwel uitsluitend als de voldoende reden van het zijnde worden bepaald. En wij hebben verder gezien, dat Spinoza deze laatste mogelijkheid helemaal niet in 't oog vat, maar het voor vanzelfsprekend houdt, dat God niets dan de noodzakelijke mogelijkheden voorwaarde van alles is. De definitie der zelfstandigheid in de Ethica moet worden gezien tegen deze achtergrond, als een definitie welke die uit de Principia Philosophiae Cartesianae vervangt. Wat betekent dan de bepaling dat de substantie "id est, quod in se est et per se concipitur", "hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat" ? Zij betekent op de eerste plaats dat de substantie onderscheiden is van de dingen die zonder haar niet zouden kunnen bestaan, dat zij wel zonder deze kan bestaan, omdat zij niet hetgeen is waardoor deze dingen zijn (res per quam existit aliquid), omdat zij moet bepaald worden uitsluitend als datgene waar zonder

de andere dingen niet kunnen bestaan. Het is een feit, dat deze laatste bepaling uit de definitie in de Principia Philosophiae Cartesianae in de definitie uit de Ethica vooralsnog ook niet wordt hernomen. Maar zij wordt uitdrukkelijk en uitvoerig ontwikkeld. De substantie is van meetaf, voor Spinoza, vooral God - zelf voordat bewezen wordt dat God de enige substantie is. En betreffende God geldt : "Quicquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest".³⁶ En wij hebben al aangetoond dat volgens Spinoza dit precies de verhouding tussen God en het eindig zijnde is : de dingen kunnen niet zijn zonder God, maar wel God zonder hen : "nimirum quia res singulares non possunt sine Deo esse nec concipi, et tamen Deus ad earum essentiam non pertinet; ... id enim necessario essentiam alicujus rei constituere dixi, quo dato res ponitur, et quo sublato res tollitur; vel id, sine quo res, et vice versa id, quod sine re, nec esse nec concipi potest".³⁷ Met andere woorden, wat tenslotte voor Spinoza de substantie is, is precies bepaald zoals Aristoteles het ἀπὸ τοῦ γενέσθαι bepaalde : als dat, zonder hetwelk iets niet kan bestaan - of universeel : zonder hetwelk niets kan bestaan -, terwijl het zelf wel zonder het andere - of al het andere - kan bestaan. Descartes eindigt ondanks alles nog eens terug bij Thomas. Spinoza herbegint nog eens waar Descartes eindigde; maar hij heeft het beginsel van een filosofie der subjecti(vi)teit voor het eerst radikaal uitgewerkt. Stap voor stap heeft hij voor het eerst het traditioneel begrip der zelfstandigheid herleid tot het begrip van het subject.

Er is dan tenslotte ook maar één substantie, die God wordt genoemd, en wel omdat de "substantie" herleid is tot het fundamenteel begrip van een subjectum. Een feit is weliswaar, dat bij Spinoza de propositie (15) volgens dewelke "al wat er is, in God is, en niets kan zijn noch begrepen worden zonder God", volgt op de propositie (14) die beweert dat de enige zelfstandigheid God is : "Praeter Deum nulla dari, neque concipi potest substantia". Deze laatste wordt dan in het bewijs van de andere uitdrukkelijk vooropgesteld. Maar ook met de grondverhoudingen in de logica is het zo'n zaak. Aristoteles zei : "Een redenering is een uiteenzetting waarin, als er zekere dingen gegeven zijn, dóór het feit dat deze dingen zijn, iets daarvan verschillends noodzakelijk er bij komt"³⁸ Maar dat betekent dat het éérst gestelde niet kan zijn zonder hetgeen er noodzakelijk bijkomt. Een redenering komt altijd neer op het aantonen van noodzakelijke mogelijkhedenvoorwaarden voor hetgeen voorop gesteld is. De verhouding tussen de praemissen en de conclusie van een redenering is ambivalent, dubbelzinnig. Bezien wij dan ons geval : dat, men kan beweren, dat niets zonder God kan zijn (Prop. 15), is in feite noodzakelijke mogelijkhedenvoorwaarde voor de bewering dat er buiten God geen andere substantie kan zijn (Prop. 14). Want veronderstel dat er wel iets zonder God kan zijn : dan zal er buiten God nog een andere substantie moeten zijn. In deze zin van de noodzakelijke conditie is de vooropstelling, de logisch eerste bewering, dat niets zonder God kan zijn. Maar omgekeerd : dat men kan beweren dat er buiten God geen andere substantie kan zijn (Prop. 14), is dat de noodzakelijke

.../

mogelijksvoorwaarde voor de bewering dat niets zonder God kan zijn (Prof. 15) ? Zeker niet zonder meer. Er zouden wel buiten God andere substanties kunnen zijn die nochtans zonder God niet zouden kunnen zijn. Nu is weliswaar de zelfstandigheid van meetaf door Spinoza gedefinieerd als hetgeen zonder gelijk wat dan ook kan bestaan; en men zou er onmiddellijk uit kunnen besluiten dat iets, wat zonder God niet kan bestaan, geen substantie kan zijn, en bij gevolg, onder de conditie dat er niets zou kunnen zijn zonder God, er buiten God geen andere substantie kan zijn. Maar juist om deze redenering gaat het hier. Overigens moeten wij eigenlijk nog toevoegen : onder de conditie dat er niets zou kunnen zijn zonder God en dat God een substantie is - tenzij wij juist dit, dat God niets zonder God kan zijn, als de eigenlijke bepaling van God als een substantie opvatten, die namelijk wel zonder gelijk welk ander kan bestaan : en wij aldus opnieuw het begrip "substantie" herleiden tot het begrip "subject".

Dat God een zelfstandigheid is, is nu natuurlijk ook al in Spinozas uitdrukkelijke definitie van God gezegd; maar bovendien bevat deze definitie ook een bepaling van de volmaakte zelfstandigheid, zoals Spinoza die opvat, ofwel van de volmaaktheid van een substantie als dusdanig : "Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit". Substantialiteit betekent dienvolgens tenslotte en in haar zuiverste vorm : absolute oneindigheid. Spinoza schreef aan Johannes Hudde over de noodzakelijke eigenschappen van een Zijnde dat zijn noodzakelijk bestaan insluit : "Id non determinatum, sed solum infinitum posse concipi. Quippe si istius Entis natura determinata esset, et etiam determinata conciperetur, illa natura, extra eos terminos, ut non existens conciperetur; quod cum definitione sua ... pugnat." 40 De oneindigheid, als volmaaktheid van een "substantie" als dusdanig, is uitdrukkelijk bedoeld als onbepaaldheid. Ook dit beantwoordt precies aan hetgeen reeds Aristoteles zei over datgene waarop een vereenzelviging van zelfstandigheid en subjectiviteit moet neerkomen.

Wat een bepaling van de absolute onbepaaldheid van de enige substantie, die in feite een absoluut subject is, het meest nabijkomt, zijn de attributen van uitgebreidheid en denken. Maar enerzijds hebben wij gezien, dat de vaststelling van deze substantiele eigenschappen reeds bij Descartes het resultaat is van de impliciete toepassing van het beginsel der subjecti(vi)teit van het substantiele op de uiterlijke dingen enerzijds en op mijzelf anderzijds. En wanneer nu Spinoza de uitgebreidheid ten gelijken titel als de "denking" voorstelt als een eigenschap van "God", dan is dat best te begrijpen door deze ontwikkeling over welke wij reeds spraken : Wordt na de ontdekking van het essentieel subject zijn van het denken, waardoor het denken overeenkomt met het subject zijn van de "materie", niettemin nog vastgehouden aan de voorstelling dat het geestelijke wezen het voorbeeld geeft van een volmaakt zijnde, dan moet ook de uitgebreidheid herkend worden als een eigenschap van het volmaakt zijnde en gelijk gesteld aan de eigenschap der denking.

Anderzijds definieert Spinoza als volgt de eigenschap : "Per attributam intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens".⁴¹ Spinoza zegt hier niet "id quod portinet ad substantiae essentiam", en men zou hier dus kunnen aarzelen bij de vraag of op deze bepaling Spinozas beginsel der wezensidentiteit kan en moet worden toegepast. Inderdaad, wie uitbreiding, wie denking stelt, stelt er mee, als subject er van, de substantie; maar daarmede zouden uitbreiding en denking slechts modi van de substantie zijn. Kan omgekeerd ook de substantie niet worden gesteld, zonder uitbreiding en denken te stellen ? Dat is geenszins evident. Ten hoogste zijn oneindige uitbreiding en oneindige denking de enige vormen waarin wij ons een beeld kunnen maken van een oneindige subjecti(vi)teit. Nu zegt Spinoza wel enkele lijnen verder toch : "Quod autem absolute infinitum est, ad ejus essentiam pertinet, quicquid essentiam exprimit et negationem nullam involvit".⁴² Dat eist de toepassing van het beginsel der wezensidentiteit. Maar in feite is er hier slechts sprake van dat het volmaakt zijnde wordt "bepaald" door oneindigheid in elke opzicht : door oneindige eigenschappen in oneindig aantal, inzoverre zij juist oneindig en oneindige zijn. Uitbreiding en denken zijn tenslotte niets dan uitdrukkingen van en voor de oneindige onbepaaldheid van het volmaakt zijnde, voorzover zij precies uitdrukkingen van oneindigheid en onbepaaldheid zijn, niet voorzover zij bepalingen lijken te zijn in tegenstelling met andere.

Dit moge volstaan om aan te tonen dat Spinoza in feite de eerste werkelijk radikale filosoof der subjecti(vi)teit is, en dit niet hoewel wat vulgair het "subject" wordt genoemd bij hem niet "het midden is waarop het zijnde in zijn geheel betrokken is" (Heidegger), maar omdat hij het "ons absolute infinitum", dat hij God noemt, begrijpt als een absoluut fundament in de preciese betekenis van dit begrip, d.w.z. als het laatste subjectum, d.w.z. als datgene waarzonder niets zou kunnen zijn, terwijl hetzelf wel kan zijn zonder het andere. Dit sluit in dat het wezen der moderne wijsbegeerte als filosofie en metafysisiek der subjecti(vi)teit niet kan begrepen worden zonder een bezinning op Spinoza, en dat de bezinning op Spinoza tot een herziening van ons begrip der moderne filosofie der subjecti(vi)teit dwingt. Meer in't bijzonder hoop ik door het tweede gedeelte van mijn uiteenzetting te hebben aangetoond, dat mijn inleidende beschouwingen, verre van kunstmatig het denken van Spinoza onder een afgelegen, alhoewel aktueel oogpunt te plaatsen, integendeel volstrekt in richting gaan die aan de moderne wijsbegeerte door Spinoza werd gewezen en gegeven. Dit zal dan moeten betekenen : Het eigenlijk subject van de filosofie der subjecti(vi)teit is niet de mens, hoe belangrijk zijn rol ook weze, maar het Zijn zelf. Spinoza zelf heeft dit niet uitgesproken; dat zijn gedachten daarop neerkwamen hebben niettemin reeds Fichte, Schelling en Hegel vermoed. Uitgesproken werd het, zij het dan zonder betrekking op Spinoza, door Heidegger.

.../

Het ultimum subjectum, het ὑποκείμενον, waarzonder niets zou kunnen bestaan, terwijl hetzelfde zonder gelijk welk ander kan zijn, is niets slechts het materieel beginsel der onvolmaaktheid, maar het Zijn zelf; nochtans is het Zijn zelf niet God; God is niet het Zijn; het Zijn zelf is slechts het ὑποκείμενον.

-
1. Eth., II, def. II.
 2. In de vertaling van Nico van Suchtelen (tweede herziene druk, 1928) :
"Tot het wezen van een of andere zaak behoort datgene, waarmee deze zaak noodwendig gesteld is en zonder hetwelke zij noodwendig is opgeheven; ofwel datgene, zonder hetwelk die zaak, en omgekeerd, wat zonder die zaak, noch bestaanbaar noch denkbaar is."
 3. Zie mijn "Voorrede" tot mijn duitse vertaling van dit werk van Merleau-Ponty : Phänomenologie der Wahrnehmung, Berlijn, 1966, blz. XIII-XVII.
 4. Eth., II, 10.
 5. Eth., II, 10, schol. II.
 6. ibid.
 7. Heidegger, Was ist Metaphysik ? 4. Aufl., 1943, blz. 26.
 8. Op. cit., blz. 25-26.
 9. Eth., II, 7.
 10. Was ist Metaphysik ?, 5. Aufl., 1949, blz. 41.
 11. Hegel, System der Wissenschaft, 1807, Voorrede ; zie Phänomenologie des Geistes, uitgave Hoffmeister, blz. 19
 12. Hegel, Logik, III, 1816; uitgave Lasson, deel II, blz. 216.
 13. Sein und Zeit, 1927, blz. 45-46.
 14. Op. cit., blz. 114.
 15. Descartes, Meditationes, uitgave A.-T., VII, blz. 41 (med. III).
 16. Thomas Aquinas, De ente et essentia, uitgave Roland-Gosselin, blz. 35
 17. Thomas Aquinas, S.th., I, q. 3, a.6, sed. contra.
 18. Heidegger, Holzwege, 1950, blz. 81.
 19. Zie Aristoteles, Metaphysica, 1054b 17-18.
 20. Op.cit., Z 3, 1028 b 36 - 1029 a 2. -Men vergelijkte voor het volgende mijn boek : Das Grundlegende und das Wesentliche, Den Haag, 1965.
 21. 1029 a 7-9.
 22. Zie bv. Physica, B 9.
 23. Heideggers "verklaring" van het begrip ὑποκείμενον zou dus bijna als één bewijs kunnen worden aanzien dat hij op dezelfde

grond staat als de moderne filosofie der subjecti(vi)teit sedert Descartes.

24. Descartes, Med., A.-T., IX, blz. 21 (mijn vertaling volgens de franse tekst).
 25. ibid.
 26. Op. cit., blz. 21-22.
 27. Op. cit., blz. 24.
 28. Op. cit., blz. 62.
 29. ibid.
 30. Descartes, Principia, uitgave A.-T.; VIII, blz. 24.
 31. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, uitgave Michelet, Werke, 2. Aufl., 1844, Bd. XV, S. 324.
 32. Thomas Aquinas, S. th., I, q. 29, a. 2, in corpore.
 33. Eth., I, def. III.
 34. Princ. phil. cart. I, def. V.
 35. Ze komt neer op de wezensidentiteit. Maar de vereenzelviging van conditie en oorzaak als dusdanig wordt door de latere definitie van de wezensidentiteit precies opgeheven. - Overigens komt deze latere bepaling van de wezensidentiteit ook reeds voor in de Korte verhandeling (II, inleiding); wat aanleiding er toe zou kunnen geven om de respectievelijke datering van de Korte verhandeling en de Principia philosophiae Cartesianae te herzien.
 36. Eth., I, 15.
 37. Zie boven; Eth., II, 10, schol. II.
 38. Aristoteles, An. prior., A 1, 24 b 18-20.
 39. Eth., I, def. VI.
 40. Epist. XXXV.
 41. Eth., I, def. IV.
 42. Def. VI, explicatio.
-